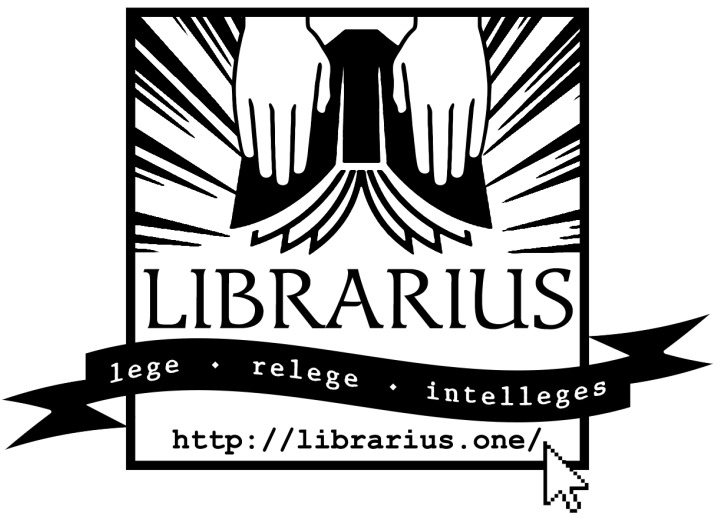
VOLUME III

L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

NESSUN DOGMA


LIBRARIUS
lege · relege · intelleges
http://librarius.one/

L'ateismo e la sua storia in Occidente

FRITZ MAUTHNER

VOLUME III

Traduzione di LUCIANO FRANCESCHETTI

Casa editrice NESSUN DOGMA
www.nessundogma.it info@nessundogma.it

I edizione Nessun Dogma aprile 2012
ISBN 978-88-906527-6-9

©2012 Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti - UAAR
via Ostiense 89, 00154 Roma. I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione, e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo sono riservati.

Traduzione di Luciano Franceschetti

Titolo originale *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*
Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin, 1920/23

In copertina: *Il salotto di Madame Geoffrin* di Charles Gabriel Lemonnier, 1814

1. La nuova Francia

Abbiamo visto come l'anelito alla libertà dei Paesi Bassi impose, in modo altrove inaudito, la libertà di stampa e con essa la libertà di pensiero, e come questa libertà di pensiero passò poi in Inghilterra – sotto la nuova denominazione di "libero pensiero" –, conquistando colà uno spazio dopo l'altro con mirata e consapevole tenacia; abbiamo visto, inoltre, come il carattere francese, sempre incline al riso, trasfigurasse già per tempo il dubbio in una moda dominante. Lo scoppio vivace, pieno di temperamento, di tutto il movimento nella Grande Rivoluzione ebbe luogo in Francia. Ma presto si vedrà altresì come il deismo avesse portato anche in Germania ad un radicalismo concettuale, in maniera del tutto indipendente dagli Enciclopedisti francesi. Solo che in Germania non si giunse né ad uno scoppio incontenibile né a concrete, risolute conquiste; solo che il movimento tedesco – prescindendo da mirabili creazioni in letteratura e in alcune scienze – rimase un'attività di sterile vigore spirituale, ma senza scopo, idealistico, irreale.

La libertà di pensiero – chiamata Illuminismo con riguardo ai suoi effetti sulle masse – si era consolidata fin dal XIII secolo, attraverso il Rinascimento e col socinianesimo, in una forza spirituale; aveva perseguito, con qualche successo nella fisica e nella politica, la scoperta delle leggi naturali e dei diritti umani, aveva trovato la sua prima patria nell'Olanda liberatasi dalla Spagna e, subito dopo, aveva intrapreso col deismo inglese la lotta contro la Chiesa per far finalmente ritorno nel continente, quasi svincolata dal linguaggio e dalle soffocanti abitudini del Medioevo. Nel mondo così mutato nel frattempo, ritornava però non tra gli Italiani, bensì tra i Francesi politicamente unificati, e fra i Tedeschi lacerati politicamente ed economicamente.

È lo scopo della mia storia quello di far risaltare, anzi di accentuare la cognizione che – malgrado le dissimili condizioni – il movimento illuministico anelava al medesimo ideale, cioè alla rivoluzione, tanto in Francia quanto in Germania. Non occorre ripetere che la rivoluzione non si presentò dovunque in forme identiche; e tuttavia Kant e Robespierre, entrambi in ugual misura, erano cresciuti alla scuola di Rousseau. Se questa equazione tra la sanguinosa rivoluzione in Francia e la rivoluzione dei poeti e pensatori in Germania doves-

se sembrare paradossale, ciò dipenderà a mio giudizio dal fatto che il concetto o la parola "rivoluzione", in conseguenza dell'enorme effetto e ripercussione degli eventi francesi dal 1789 al 1794, ha mutato il significato dell'espressione, trasformandola in un ideale politico oppure in uno spauracchio politico, a seconda dei casi.

Tutti noi, influenzati da poeti, pensatori, o magari anche da storici, sentiamo l'insurrezione dei Francesi del 1789 come la rivoluzione per antonomasia: è la Grande Rivoluzione, anzi la Rivoluzione dell'Umanità, non foss'altro per la vastità delle sue ripercussioni. In virtù di questo mutamento semantico, la parola "rivoluzione" è diventata un concetto di forza religiosa, un dogma, una cosa in sé.

Durante la sollevazione tedesca del 1919, uno dei più puri e idealistici capi del gruppo radicale, avendolo io messo in guardia da sterili teorie col diritto dell'amicizia, ed esigendo da lui azioni politiche realistiche, mi scrisse una volta: "Lasciami sognare! Sono un uomo felice! Mi sveglio ogni mattina col cuore colmo di gratitudine, con la sensazione sublime di poter esclamare: ecco la rivoluzione!".

RIVOLUZIONE – Nell'anno 1789, la parola non aveva ancora questa accezione, ovvero la pienezza d'un articolo di fede. Né il termine neolatino "revolution", né la fedele trasposizione tedesca "Umwälzung" (rovesciamento)[1].

Posso darne riscontro dalla quinta edizione del Dizionario ufficiale dell'Accademia francese, ossia dell'edizione per tanti aspetti singolarissima del 1814. Dopo il Terrore, i suoi membri erano ancora spaventati dalla soppressione del loro istituto, al punto che – in una prolusione mendace e strisciante – spacciavano la sempre retriva *académie* per un pilastro della libertà; d'altronde, a causa dell'imminente caduta di Napoleone, erano ridiventati anche così fedeli al re, da non accogliere nella loro opera, nel corso della rivoluzione, le parole nate di recente, registrandole invece in un *Supplément*, così come si seppelliscono i malviventi all'esterno dei muri del cimitero della chiesa.

Ebbene, in questo dizionario la parola "révolution" viene data dapprima nel suo significato fisico e scientifico: il regolare giro orbitale dei corpi celesti, e poi (in medicina) la modificazione dei succhi corporali. In un secondo momento il termine viene registrato nella sua accezione figurata: l'improvvisa o sorpren-

1. Campe aveva proposto nel 1804 tale calco linguistico, ma non venne subito accettato; anche Adelung trovava troppo dura la traslazione letterale. Del resto, Campe aveva voluto semplicemente adottare "Umwälzung"; il composto "Staatsumwälzung", ossia capovolgimento dello Stato, doveva rendere più comprensibile l'espressione tedesca.

dente mutazione nella vita pubblica, nelle scienze, nelle mode; quale esempio d'una definizione di trasformazioni politiche si citano la Rivoluzione inglese del 1688 e la Rivoluzione svedese del 1772, mentre ai "memorabili e veementi cambiamenti" avvenuti in Francia si accenna solo con imbarazzato ritegno.

Quasi di più che alla parola romanza, essa venne inizialmente collegata al calco tedesco "Umwälzung", ossia la concezione astronomica dell'orbita o giro dei corpi celesti; anche dei benpensanti facevano obiezione alla proposta di Campe che "Umwälzung" ricorda troppo un ritmico movimento corporeo. Con queste osservazioni, voglio solo dimostrare che "révolution" – nell'anno 1789 – non apparteneva ancora esclusivamente alla politica, che la parola poteva designare altrettanto bene un cambiamento nel pensiero o nella vita dello Stato. E vorrei evocare una strana combinazione: il libro di Copernico, che uscì nel 1543 e contribuì in modo inaudito ad abbattere tutte le idee medievali, si chiamava per l'appunto "*De revolutionibus orbium coelestium*".

HEGEL – Per il mio accostamento delle due rivoluzioni – di quella politica in Francia e di quella poetico-filosofica in Germania – desidero richiamarmi ad un contemporaneo dei due avvenimenti, che può magari sorprendere, cioè a Hegel. Si tratta delle sue "*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*" //Lezioni sulla filosofia della storia//, e precisamente dell'ultimo capitolo intitolato "Illuminismo e Rivoluzione". Qui Hegel, il pensatore rivendicato dai preteschi discepoli a sostegno di ogni arretratezza, esalta a dismisura la grande Rivoluzione, specialmente con un gioco di parole insuperabilmente spiritoso. "Il pensiero, il concetto del diritto si fece valere d'un tratto, e contro ciò la vieta struttura del sopruso e del dispotismo non poteva opporre resistenza. Ora, dunque, nel pensiero giuridico si è posta in essere una costituzione, e su questo fondamento dovrà esser basata ogni cosa. Da quando il sole brilla nel firmamento e i pianeti gli ruotano intorno, non s'era mai visto che l'uomo mettesse sé medesimo nella testa, vale a dire nel pensiero, e che edificasse la realtà in base a questi valori."

Poche pagine prima, Hegel, assai scolasticamente invero nel linguaggio inimmaginabile del suo sistema, ha creduto di dover osservare che "teoreticamente, il medesimo principio è stato enunciato in Germania dalla filosofia di Kant. Secondo la quale, infatti, la semplice unità dell'autocoscienza, è l'io, ossia l'impenetrabile, assolutamente indipendente libertà, nonché la fonte di tutte le determinazioni concettuali – la ragione teorica, e così pure la suprema di tutte le determinazioni pratiche – ossia la ragion pratica, quale volontà libera e pura; e la ragione della volontà è appunto di tenersi nella pura libertà, di volere

solamente quella in tutto quanto v'è di particolare: il diritto solo per amor del diritto, il dovere solo per il dovere. Nei tedeschi, ciò rimase pura e semplice teoria; i Francesi, per contro, vollero mettere in pratica tutto ciò."

Dovrò ritornare ancora brevemente sulle due anime nel petto di Hegel: alla sua servile dottrina dello Stato e alla sua liberatoria teoria dello spirito. Fu in tutto e per tutto un figlio della grande Rivoluzione; anch'egli tentò di ridurre la conoscenza del mondo all'idea, praticamente di capovolgerla. Però era fin troppo spiritoso – nella più bell'accezione di questa parola di comodo – per non cooperare, in ultima analisi, alla liberazione dello spirito. È caratteristico di lui, che aveva già preso le difese dei cosiddetti sofisti contro i malevoli giudizi della storia filosofica, il fatto che ora si schierasse a difesa anche degli illuministi francesi (deisti, materialisti e ateisti) nei confronti dei loro accusatori francesi e tedeschi. Dovremo presto occuparci di questi eredi della lotta inglese per la libertà. Prima, però, ci interessa il nuovo clima che si percepiva nella Francia dell'età definita classica.

La Bruyère – Nell'elenco degli scrittori da non perdere, che Voltaire ha premesso alla sua storia "Il secolo di Luigi xiv", si trovano alcune righe su La Bruyère, che egli stimava d'altronde assai come eccellente stilista. "Quando si occupa di teologia, resta comunque al di sotto dei teologi." Voltaire è sempre lo stesso: si riconosce in un deismo lontano dalle confessioni, e non manca occasione per dare addosso agli atei; ma non appena è un altro ad attaccare gli atei, costui non trova scampo dalla critica di Voltaire.

Jean de la Bruyère (1645-1696) divenne famoso per le descrizioni dei costumi che aveva aggiunto alla sua traduzione dei "Caratteri" di Teofrasto, quale moderna imitazione dell'opera dell'antichità; né la sua prolusione di ingresso all'*Académie* (1693), né la prefazione a quel discorso, né il problema della chiave per i suoi moderni caratteri, ci riguardano qui in qualche modo. Ci interessano solamente i due ultimi capitoli, in cui egli combatte dapprima con qualche libertà la Chiesa nella sua coeva eloquenza predicatoria, per confutare finalmente – in tutta serietà – gli ateisti, ossia gli *esprits forts*. Sul piano politico, La Bruyère è un innovatore, detesta tutti gli abusi d'un governo dispotico, pur partendo dal principio filisteo e ipocrita che si debba considerare la forma di governo del proprio paese come la migliore, e sottomettervisi; quanto alla religione, è nello stesso modo uno spirito libero, quantunque non sopporti che si neghi l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Col suo stile levigato e spesso perspicace (Schopenhauer lo nomina tra gli eletti spiriti, accanto a Montaigne, La Rochefoucauld e Lichtenberg), la Bruyère supera i primi deisti inglesi, ma

anche quelli successivi; eppure, malgrado la sua gloria letteraria, non ha mai potuto esercitare altrettanta efficacia, giacché lo stile era per lui più importante del contenuto.

Il suo scherno verso la pomposa eloquenza sacra del suo tempo colpisce in pieno la Chiesa; ma egli non lo dichiara mai. E questo satirico, che disprezza a tal punto i servitori della "parola", si accende letteralmente nel suo tentativo di difendere la parola biblica contro gli spiriti forti del suo tempo. Più tardi, egli dirà esplicitamente di alludere – con l'espressione *esprits forts* – appunto agli ateisti. Da questo singolare ultimo capitolo voglio dare un breve estratto.

Gli *esprits forts* non sanno, evidentemente, che questo appellativo è inteso ironicamente. Lo spirito colto lascia stare la vera religione, mentre lo spirito debole non ne ammette nessuna, o ne accetta una falsa; quindi lo spirito forte, che o non ha alcuna religione o se ne fa una tutta sua, è in realtà uno spirito debole.

Si dubita di Dio quando si gode di piena salute, come si dubita che sia un peccato avere rapporti con una donna giovane e piacente; non appena ci si ammala, buscandosi magari l'idropisia, si pianta la concubina e si crede in Dio. (La Bruyère non ha proprio idea di quanto debole sia questa obiezione contro i liberi pensatori!)

"Vorrei sentire una volta una persona pacata, equilibrata, casta, ragionevole, dire tranquillamente che Dio non esiste; quantomeno, essa parlerebbe senza interessi di parte." Ma una persona così, dice La Bruyère, non la si trova.

"L'impossibilità di dimostrare l'inesistenza di Dio mi manifesta che egli esiste. L'ateismo non esiste."

L'uomo è un mentitore nato. Anche la persona più onesta e sincera si sorprende talvolta ad appiccicare ad un fatto qualche particolare non vero, per vanità o per frivolezza, o solo per raccontare qualcosa di simpatico. Come si può credere dunque ai più autorevoli storiografi? Che ne è della storia? Cesare è stato pugnalato nel bel mezzo del Senato? Anzi, è esistito un Cesare? "Si ride e non mi si degna d'una risposta. Ebbene, allora voglio supporre che il libro su Cesare non sia un libro secolare, scritto dalla mano d'un uomo e d'un bugiardo, scovato per caso in una biblioteca in mezzo ad altre storie vere e false. Al contrario, il libro è ispirato, è sacro, divino, rivela in sé stesso queste straordinarie qualità; dopo duemila anni viene protetto da ogni minima modifica, ed è un insopprimibile dovere religioso credere in tutti i fatti che formano il contenuto di questo libro." Ecco, si provi ad ammetterlo, e si dubiterà che un Cesare sia mai esistito.

La Bruyère dimentica se stesso al punto da stimare l'ipocrita superiore persino al libero pensatore, al punto da trovare una prova della verità e della forza del Cristianesimo in questo: noi mandiamo dei missionari in Asia, è vero, ma rideremmo di certo se i cinesi o i siamesi mandassero i loro missionari da noi. (Da allora, il buddhismo viene effettivamente predicato in Occidente.)

Se la religione cristiana fosse falsa, sarebbe in verità la trappola predisposta nel miglior modo che si possa immaginare. (Anche il calcolo delle probabilità, che Pascal utilizza a riprova che è meglio credere che non credere, si trova già in La Bruyère; e così pure il punto di partenza di Cartesio, solo che in lui l'enunciato suona: *Cogito, ergo est Deus*, penso, dunque Dio c'è.)

Osservando in sé e per sé questo capitolo conclusivo – dedicato agli "Esprits forts" –, si ha invero la sensazione che la Bruyère abbia voluto contrapporsi con tutte le forze al libero pensiero. Ma quando si fanno riscontri con altri passi, nei quali egli schernisce addirittura (*un dévot est celui qui, sous un roi athée, serait athée*) non solo la figura dell'ipocrita, ma anche quella del bigotto (*le dévot*), quando si riflette ancora e più attentamente sulle frasi, particolarmente evidenziate, in cui egli sembra prendersi gioco dei suoi lettori, si giunge senz'altro alla conclusione che la Bruyère si fosse solo adeguato al vento nuovo che soffiava dall'alto.

Il re si era appena trasformato, quasi d'improvviso, da puttaniere danzante in superstizioso baciapile, e l'Editto di Nantes era stato abrogato. Diventava rischioso, in Francia, non esser più un cattolico gallicano. La Bruyère credette di dovervi aggiungere una devota appendice, se voleva preservare dalle persecuzioni il restante contenuto del suo libro. Il quale è talmente pessimistico, e in gran parte scettico, oltre che scritto in una lingua talmente splendida, che la Bruyère può essere considerato, nonostante tutto, un precursore degli Enciclopedisti. Ai suoi occhi, gli uomini sono cattivi di natura e infelici a cagione delle istituzioni, delle quali fa parte anche la religione.

Don Juan di Molière – Per rappresentare con una certa icasticità la corte di Luigi XIV, mi sia consentito utilizzare l'immagine disegnata dal miglior osservatore dei cortigiani di quest'epoca, cioè da Molière, e sia pure in un passo dove meno ce lo si aspetterebbe. L'eroe della commedia "*Don Juan ou Le Festin de Pierre*" (1665) è appunto questo cavaliere totalmente senzadio, sconfinatamente dissoluto e ipocrita. Dalle elaborazioni di Lord Byron e di Lenau, per non citare gli autori più recenti, siamo avvezzi a vedere in Don Giovanni un fratello in leggenda di Faust, un demonico superuomo, la cui impenitente lussuria non è che un simbolo d'una titanica indole; insaziabile nella sensualità, quanto Faust

è nella sete di conoscenza. Molière, incomparabile nella sua arte, volle fare di questa materia (ossia della punizione d'uno che ha peccato contro il sesto comandamento) nulla più che un'allegra commedia; e giacché lui era Molière, nella sua creazione il peccatore si trasformò in uno splendido uomo di corte. Si può obbiettare che Molière non abbia avuto il fine della satira, che solo inconsciamente abbia tratteggiato una satira; ma a me il suo disegno sembra tanto più significativo, quanto più inconscia ne fu l'esecuzione. E metterò in rilievo che Molière, sebbene conservasse la devota tendenza del suo modello nella favola e nell'esito della trama, personalmente era tuttavia uno spirito libero e prendeva a gabbo la fede negli spiriti che ricorre nella leggenda.

Il ragionatore o predicatore morale della nostra commedia, al quale il poeta mette in bocca tutti i luoghi comuni della virtù, è infatti lo sciocco, ingordo e volgare Leporello, che in Molière si chiama Sganarelle. Questo servo chiama il suo padrone Don Giovanni un cane rabbioso, un demonio, un turco, un eretico che non crede né al cielo né ai santi, né a dio né al lupo mannaro; eppure, già nella scena successiva, lo paragona ai superbi cortigiani, che sono spiriti liberi perché così vuole la moda. Queste parole di per sé dimostrerebbero – se ci volesse ancora una prova – che il poeta vedeva nel suo abominevole ateista uno dei più distinti signori tra i cortigiani.

L'occasione allo scherno di Molière nei confronti della paura degli spiriti, su cui poggia in sostanza la trama della saga, ce la presenta la scena prima del terzo atto; il fatto che Molière abbia successivamente espunto lo scherzo decisivo, conferma manifestamente che anche i suoi protettori giudicavano troppo azzardato lo scherzo. Usando dei mezzi termini, don Giovanni confessa di negare il cielo, l'inferno, il diavolo e l'aldilà. A questo punto, Sganarello chiede indignato se il suo padrone non crede, in fin dei conti, neppure al fantasma del burbero monaco[2].

Poiché don Giovanni per tutta risposta si dà a sghignazzare, Sganarello va su tutte le furie, tanto più che ora egli giura sullo spettro del monaco ancor più che su cielo, inferno, demonio e aldilà. Fatto eloquente, sciorina ora una prova dell'esistenza di Dio, e precisamente – nientedimeno – quella teleologica dei teologi: nella foga dell'argomentare, Sganarelle cade per terra, e don Giovanni può dire che la sua perorazione gli ha rotto il setto nasale!

L'ultimo tratto aggiunto da Molière, cioè che don Giovanni diventa nuovamente un ipocrita anche poco prima della sua fine atroce (la commedia precede di tre anni il "Tartufo"), perfeziona il ritratto della corte del Re Sole. Dice don

2. *Le moine bourru*, una specie di malvagio servo Ruprecht.

Giovanni: "Perché non dovrei? Vi sono tanti altri di questo mestiere che portano la medesima maschera per ingannare il mondo. Non è più una vergogna, ai nostri giorni. La falsa devozione è un vizio alla moda, e tutti i vizi di moda passano per virtù. Attualmente, l'affare dell'ipocrisia offre i più agognati vantaggi." Se venisse smascherato, egli sarebbe sicuro della protezione di tutti gli altri ipocriti; in breve, è il mezzo migliore per poter fare impunemente ciò che si vuole.

E Sganarello, predicatore morale, quando don Giovanni vien portato via dal diavolo, ha l'unica preoccupazione che nessuno gli pagherà più il salario per i suoi servizi.

Cyrano – Della cerchia dinanzi a cui Gassendi a Parigi teneva le sue lezioni private, faceva parte anche – oltre all'allora stimato Chapelle e al mai abbastanza celebrato Molière – il geniale Cyrano di Bergerac (1619-55), che perfino i suoi pietosi connazionali avevano dimenticato e che solo di recente, col successo del dramma teatrale di Rostand, è rinato a postuma celebrità. Cyrano non ha lasciato un'opera classica né come poeta né come satirico; Molière e Swift lo hanno oscurato e messo nell'ombra, anche se non è vero (come è stato scritto e ripetuto con inopportuna esagerazione) che gli abbiano rubato qualcosa. In fatto di illuminismo, tuttavia, egli fu il più fedele e il più ardito di tutti i discepoli di Gassendi; anzi, da alcune audacie di Cyrano si può forse trarre addirittura un'illazione sull'atmosfera che dominava fra i seguaci di Gassendi; dai suoi contemporanei Cyrano era considerato un ateo bello e buono[3].

Nei suoi romanzi politici "del regno del Sole e della Luna", come nei suoi frammenti filosofici, Cyrano intendeva piegarsi unicamente alle leggi della ragione come a sua regina, insegnando qualcosa di simile ad un'evoluzione materialistica della materia, su su fino all'uomo. Nel capitolo sullo stregonismo ho già ricordato che Cyrano canzonava la fede nella magia, non senza un'ironica sottomissione alle decisioni della Chiesa, definendo cosa ragguardevole che siffatte storie miracolose siano sempre vecchie di secoli; ma lui crederà in cose

3. Nella prima rappresentazione della "Agrippina", questa cattiva reputazione del poeta ebbe per conseguenza un piccolo scandalo teatrale, se ci è consentito di dar credito agli aneddoti della Menagiana. Era già corsa voce tra il pubblico che in questo dramma (del resto una tragedia romana veramente disgustosa) il favorito dell'imperatore Tiberio, il malvagio Seianus, avrebbe espresso inaudite orrende bestemmie. Orbene, nel quarto atto, dopo che le autentiche blasfemie erano state lanciate, passando però inosservate, cadde sul pubblico come per caso la parola "ostia" – nella vecchia accezione, si noti, di capro espiatorio – allora si scatenò d'un tratto il pandemonio programmato, e gli spettatori urlarono verso il palcoscenico "Mascalzoni! Atei!".

del genere solo quando i diavoli faranno danzare le torri di Notre-Dame nella pianura di Saint-Denis; per il resto, anch'egli è propenso a scacciare ogni tipo di stregoneria a suon di nerbate.

La fama di ateismo, per la verità, Cyrano la deve solo ad alcuni versi del suo dramma romano "La morte di Agrippina", che come libro ebbe un grande successo; l'editore ne identificava il motivo nelle insolenti irreligiosità in esso contenute (*il y a de belles impiétés*). Le scioccanti blasfemie sono rivolte, si capisce, contro gli dèi pagani; tuttavia la situazione è tale che, a ben guardare, vi si include anche l'indignazione dei devoti. Sejano vuole uccidere l'imperatore, e il suo famiglio chiede se non paventi la folgore punitiva degli dèi. Ed ecco – cent'anni prima di Voltaire – la risposta: "In inverno non ci sono fulmini, sicché ho almeno mezz'anno di tempo per ridermela degli dèi; dopodiché, farò pace con loro." E, subito dopo, un sottile gioco di parole: chi teme gli dèi, non teme niente; il confidente interpreta la frase in senso di bigotta osservanza, mentre Sejano la capovolge nel più reciso sacrilegio: "Gli dèi sono creature generate dalla paura, ciascun dio è un nulla che si venera senza sapere perché: chi li teme, teme in realtà il nulla." Si susseguono imprecazioni contro la speciale divinità dei Romani, cioè contro il Fato; e nell'ultima scena Sejano si consola della sua morte imminente con facezie sulla fede nell'immortalità, sull'esistenza dell'anima e sui fondamenti dell'etica.

Sarebbe errato volersi richiamare alle leggi del dramma, affermando che Cyrano ha voluto solamente caratterizzare il perfido Sejano, allo stesso modo in cui l'idealista Schiller contrappone il morente Talbot, un materialista, alla Pulzella di Orleans. Con questi sermoni ateistici, Cyrano ha già dato espressione alla sua personale inclinazione. Ne trovo conferma in un passo, doppiamente occultato, della dedicazione indirizzata al Duca di Arpajon, il generale vincitore dei Turchi. Il sultano viene qui definito il tiranno d'una metà del mondo; e non v'è dubbio che Cyrano volesse intendere il papa come tiranno dell'altra metà.

Desbarreaux – La proverbiale, e realmente blasfema locuzione "*Tant de bruit pour une Omelette*" vien fatta risalire da Voltaire e dai "Menagiana" al poeta comico Jacques Besbarreaux, nato il 1602 a Parigi. Già Bayle pare avesse ritenuto quell'espressione uno dei molti aneddoti in circolazione. Nella forma più nota, la storia si racconta così: nel periodo della quaresima, Desbarreaux e il suo amico ordinarono una torta di uova (un'omelette con speck); mentre mangiavano, scoppiò un violento temporale; l'oste ne ebbe tale spavento che Desbarreaux, per tranquillarlo, lanciò fuori dalla finestra l'omelette gridando:

"*Voilà bien de bruit pour une Omelette.*"[4]

Anche la storia della frivola conversione di Desbarreuax costituisce un consimile aneddoto "ambulante", e per di più assai vecchio. Per una grave malattia, il poeta senzadio, non diversamente da un vecchio bigotto, fece venire il prete; l'intero armamentario del viatico, usato per l'unzione dei moribondi, stava intorno al suo capezzale. Quando qualcuno, in quel frangente, gli chiese come si sentisse, il poeta replicò: "*Jugez du mauvais état de mon corps et de mon esprit par l'attirail qui m'environne.*" La stessa alternanza tra superstizione e scepsi si racconta – mutatis mutandis – già a proposito di Pericle.

HARDOUIN – Ci stiamo avvicinando ad una nuova èra. Jean Hardouin (nato il 1646 in Bretagna, morto a Parigi il 1729), dottissimo gesuita, esercitò una critica senza precedenti sui documenti scritti dell'antichità; dichiarò gran parte dei classici greci e latini – ammettendo solo poche eccezioni – come mistificazioni del XIII secolo, e così pure i Settanta, il testo greco originale del Nuovo Testamento, le monete antiche e tutte le relazioni conciliari del Concilio Tridentino. La sua intenzione era certamente quella di mostrare la sua sagacia e di agevolare insieme il compito agli storiografi cattolici: se tutte le fonti storiche anteriori al Concilio di Trento erano falsificate, diventava assai comodo iniziare una nuova storiografia secondo il punto di vista della Controriforma.

La folle proposta di Hardouin – lanciata da lui stesso non come risultato scientifico, ma davvero quasi come pazza idea, e come tale ora utilizzata ora lasciata cadere dagli altri gesuiti – era stata accolta in modo sorprendentemente superficiale da Leibniz; in difesa dei classici greci e romani si erse allora un vendicatore nella persona del notissimo la Croze il quale, più coraggioso e più libero di Leibniz, riconobbe il rischio con cui il "sistema Hardouin" minacciava la scienza storica. Da strenuo protestante, il teologo tedesco Chr. M. Pfaff, l'allora celebrato poligrafo di Tubinga, fu più sbrigativo e schietto nel suo giudizio

4. Il celebre detto proverbiale, l'unico che gli è sopravvissuto, fu trasferito una volta in versi tanto anticristiani quanto brutti. Ma questi versi, che pure fecero scalpore, non sono di Desbarreaux, bensì – secondo una dichiarazione di Voltaire – di un certo abate de Lavan. Eccoli:

> "*Tonne, frappe, il est temps, rends-moi guerre pour guerre:*
> *J'adore en périssant la raison qui t'aigrit;*
> *Mais dessous quel endroit tombera ton tonnerre,*
> *Qui ne soit tout couvert du sang de Jesus Christ?*"

su Hardouin, dichiarando che questi e gli altri gesuiti di Parigi erano, a causa del loro sistema, deisti e ateisti belli e buoni.

RICHARD SIMON – Occorrerebbe prendere con maggior serietà di Hardouin, per contro, un chierico filologo dell'Oratorio di Parigi – Richard Simon (1638-1712) – che, con la sua critica del Vecchio e del Nuovo Testamento, suscitò scandalo presso cattolici e protestanti, e quindi fu marchiato pure da Pfaff come deista, o ateista, senza tanti complimenti. La sua "Storia critica del Vecchio Testamento" venne tollerata (si badi a questa circostanza) allorché fu pubblicata in francese nel 1680; ma quando, nel 1685, ne uscì un'edizione ampliata e migliorata in lingua latina, l'opera fu data alle fiamme dal boia. Solo in Olanda, più tardi, poté uscirne una nuova edizione. Le convinzioni scientifiche di Simon sono insostenibili, come ad esempio quando definisce i profeti degli scrivani pubblici che Mosè avrebbe assunto ad imitazione delle tradizioni egizie; per il resto, tuttavia, ciò che egli afferma sulla non autenticità del Pentateuco e sullo stato lacunoso dell'intera Bibbia, costituisce oggi patrimonio comune di ogni seria ricerca.

LA PEYRÈRE – Si voglia considerare un grottesco supplemento a questa lista dei libertini francesi all'epoca del Re Sole il fatto ch'io segua l'esempio di altri storici dell'ateismo, menzionando qui pure il singolare eretico Isaac la Peyrère. Non fu uno spirito forte, né un forte carattere. Egli ritrattò subito, non appena vi fu invitato nei Paesi Bassi spagnoli – dove stava al servizio del principe di Condè – facendo anche di più: seguì il consiglio del principe che aveva annullato il suo arresto, corse a Roma, si gettò ai piedi del papa, rinnegò tutto e si fece perfino cattolico. Entrò nell'ordine dell'Oratorio, dove fu trattenuto per tutta la vita (fino al 1676). Stando alla lettera d'un amico suo, la persecuzione nei suoi confronti era stata solo un espediente, escogitato per spaventarlo e predisporlo ad un cambiamento di fede. In convento, non fu certo un buon cattolico e non smise di coltivare il suo hobby, cioè di scrivere altri libri sui preadamiti; i suoi superiori lo sopportavano, avendo solo deciso di bruciare questi scritti subito dopo la sua morte.

In fatto di confessione, non fu uomo ostinato. Il seguente epitaffio, forse dettato da la Croze, lo punzecchia per questa sua volubilità:

> *"Cy gît de la Peyrère, un bon Israélite,*
> *Catholique, Huguenot, enfin Préadamite.*
> *Quatre Réligions lui plurent à la fois,*

Et son indifférence était si peu commune,
Qu'après quatrevingts ans qu'il eut à faire choix,
Le bon homme partit, et n'en choisit pas une."

Oggi, solo a fatica possiamo immaginarci come la dottrina di la Peyrère provocasse tanto scalpore nei contemporanei, avendo come conseguenza una marea di opuscoli e confutazioni, di cui il solo Trinius allinea un elenco di 26 titoli. Possiamo trovare solo buffa la polemica se, prima di Adamo, fossero esistiti degli uomini (umani prima del primo uomo!), dai quali poi sarebbero discesi i pagani, o se Adamo sia stato nient'altro che il capostipite degli ebrei. Sicché non può avere che un valore puramente storico conoscere la vera opinione espressa da la Peyrère nei due libri "*Praeadamitae*" e "*Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*", usciti insieme nel 1655.

Quest'uomo bislacco aveva raccolto infatti delle voci secondo cui gli abitanti autoctoni d'America non potevano discendere da Adamo, e che il "primo uomo" si poteva intendere anche simbolicamente. Così mise insieme un sistema della storia secondo cui, prima di Adamo, regnava uno stato di natura, da Adamo fino a Cristo la legge, e da Cristo in poi la grazia. Ma la legge non era valsa anche pei pagani i quali, al pari degli americani, non traevano origine da Adamo.

Come s'è detto, la Peyrère era dell'opinione (e credeva di poterla supportare coi testi biblici), che nel sesto giorno della creazione – inteso in senso figurato – fosse avvenuta solo la creazione del capostipite degli ebrei, e che gli antenati dei pagani fossero stati creati molti secoli prima, insieme con gli animali. Dove volesse andare a parare la Peryère con questo suo dogma, non è stato chiaro a lui stesso, oppure è rimasto oscuro, almeno per me. Che Dio avesse creato insieme i pagani e egli animali, potrebbe far inferire d'acchito ad un'estrema intolleranza; sennonché la Peryère sosteneva molto di più che la sopportazione.

A me vuol sembrare che egli, con la sua pazzesca ipotesi, volesse piuttosto combattere l'intollerante dottrina del peccato originale: se i pagani, dai quali discendono pure i cristiani odierni, non erano implicati nella caduta di Adamo, allora erano anche senza peccato d'origine, e potevano diventare beati, sicché il sistema della teologia cristiana – edificato sul peccato originale – non aveva più significato per i cristiani di oggi. Degli ebrei, effettivamente, la Bruyère parla come un sionista idealista: quali figli di Adamo, gli ebrei sono i veri figli di Dio, e a loro il salvatore ritornerà in ispirito, dopo esser venuto in persona tra i pagani. La ritrattazione di la Peyrère, nell'anno 1658, non fu certo sincera; ma aveva riguardato una dottrina che era in verità non cattolica, anzi non cristiana, e che tuttavia nulla aveva a che fare con l'ateismo o col libero pensiero.

FONTENELLE – Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757) venne al mondo poco dopo la morte di Gassendi e morì, quasi centenario, poco prima che *l'Encyclopédie* venisse proibita e che D'Alembert abbandonasse praticamente la causa degli Illuministi. Così, nella sua evoluzione, egli appartenne in tutto all'epoca del Re Sole, non potendosi per la verità – neanche nella sua vecchiaia eccezionalmente creativa – annoverare fra i liberatori. Voltaire e Diderot, all'apice della loro fama, si sentono superiori al vegliardo che – come poeta e filosofo divulgatore – non creò opere di spicco, che nei suoi celebri discorsi fu solamente un portavoce ufficiale dell'Accademia, e che ebbe una tale ritrosia di suscitare scalpore nel mondo dello spirito e della società francese, da fargli pronunciare una volta una frase quanto mai rassegnata: "Io non aprirei la mia mano, neanche se la tenessi ricolma di verità."

Il libro che lo rese celebre all'età di 26 anni – un'imitazione dei Dialoghi dei morti di Luciano – è diventato per noi illeggibile per le scipitezze e le banalità che i francesi perdonano ancora ai propri classici. Sennonché, già tre anni dopo (1686), egli pubblicava le sue "*Conversazioni sulla pluralità dei mondi*", per cui poté da allora – ad onta di ogni leggiadria o addirittura leziosità formale – annoverarsi tra gli spiriti liberi. Ciò che cent'anni prima Giordano Bruno, lottando in ricerca e quindi oscuramente, aveva tentato per primo, cercando cioè di configurare le teorie della nuova astronomia in una cosmogonia, ora Fontenelle riesce a farlo – sia pure per un pubblico di signore – con assai miglior successo, con un'affascinante trasparenza e con francesissima purezza (*netteté*) di linguaggio. È merito del suo stile ciò che egli stesso vanta rispetto alla verità: che convince anche senza prove, e che le sue proposizioni sono talmente illuminanti che, udendole la prima volta, si ha l'impressione di ricordarsi di buone cose del passato.

Solo un anno dopo gli spassosi Dialoghi sull'astronomia, Fontenelle pubblicò una traduzione, o meglio una libera elaborazione francese, della dotta opera di cui già ci siamo qui occupati (I, p. 457), trattando della lotta contro la religione delle streghe. In quell'occasione, dovetti togliere all'autore – l'olandese van Dale – parte della sua gloria, cioè di esser stato uno dei più forti superatori della superstizione cristiana; per la verità, egli aveva scritto solamente contro la superstizione dei Greci e dei Romani (con qualche ritardo, bisogna convenirne), e aveva svelato solamente le imposture degli indovini greci e romani, lasciando i deisti inglesi liberi di trarre dai suoi difficili libri certe conclusioni riguardo alla divinazione cristiana.

Fontenelle aveva ora intenzione di fare un'analoga applicazione al tempo presente, ora con graziosa cautela, ora con buonumore apparentemente inge-

nuo. Van Dale elogiò il lavoro del francese; ma è quasi divertente leggere in proposito come si lamentasse della sua mancanza di coraggio, dicendo che è forse una sfortuna per la causa comune il fatto che Fontenelle non viva in un paese libero. Eppure van Dale, cittadino della libera Olanda, si era spinto, nel mascheramento dei suoi pensieri, ancora più avanti del suo traduttore francese.

Prima di morire, Fontenelle si trovò con un piede ormai dentro l'illuminismo degli Enciclopedisti; ma lui non era un temperamento battagliero. Coi suoi passi felpati e le sue levigate parole, si ritrovava ancora tra i dubitatori irridenti o sorridenti, che salvarono lo spirito gallico traghettandolo dallo spirito del Cinquecento a quello del Settecento.

Basti solo un esempio della sua squisita natura e della sua indipendenza. Fontenelle era considerato a ragione un cartesiano convinto; ma ciò non gli impedì di dire in un'occasione: "*Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois.*"

MUTAZIONE EPOCALE – I cento anni lungo i quali si estende la felice esistenza di Fontenelle ci possono offrire l'opportunità di sottolineare il profondo rivolgimento nella pubblica opinione che si era verificato in quell'epoca, contro il volere dei potenti. Presso gli astronomi più aggiornati si era imposta ormai la cosmologia di Copernico e di Galilei; eppure, non più di cinquant'anni prima della nascita di Fontenelle, era stato bruciato vivo Giordano Bruno per aver insegnato la posizione fissa del sole, la natura planetaria della terra e, con afflato poetico, la pluralità dei mondi. Ora, il trentenne Fontenelle poteva discorrere, oramai impunemente, sull'infinità dei mondi (sia pure un po' alla maniera di Jules Verne), poteva permettersi di scherzare sulla falsa astronomia della Bibbia (con molta cautela, beninteso), divenendo in compenso membro dell'*Académie française*. In più, nella sua Storia degli oracoli, poteva prendersi gioco liberamente del miracolo della divinazione e alludere nel contempo alla divinazione cristiana; il tutto nella Francia in cui la vittoria della Controriforma aveva reso potenti i Gesuiti fino ad ottenere l'abolizione dell'Editto di Nantes. Il re e il suo governo erano più ortodossi che mai, e tuttavia la società e il Terzo stato, nella loro possente ascesa, erano diventati estranei alla fede.

Con tutto ciò, la libertà di pensiero non era avanzata al punto che Fontenelle potesse trarre ulteriori conclusioni dalla sua proposizione: tutte le stelle fisse, o soli, costituiscono, ciascuna con le loro orbite, un mondo a sé stante, e tutti i pianeti e le lune di questi soli infiniti sono abitati. L'allieva e interlocutrice di queste conversazioni – una graziosa e spiritosa marchesa – giunge invero ad immaginarsi quanto miseramente piccola sia la terra degli umani in rapporto

col cosmo. Neanche lontanamente, tuttavia, la sfiora questo pensiero: come mai la redenzione cristiana è toccata in sorte solamente a questi poveri terrestri, e non agli abitatori di innumerevoli altri pianeti? Se a tutte codeste creature un altro uomo-dio avesse – volta per volta – recato la salvazione, allora vi sarebbero molti uomini divini o dèi, e noi dovremmo necessariamente riconvertirci all'esecrato politeismo.

Nell'epoca in cui Bayle portava il dubbio e l'indifferenza a larghi strati di lettori, da tempo la religione non esercitava più il ruolo che aveva imposto fino all'età della Riforma. Era raro, ormai, che in Germania vi fossero ancora prìncipi e governanti che credessero totalmente, senza riserve. In Italia, nei Paesi Bassi, in Inghilterra, gli intellettuali muovevano critiche serie o frivole alla Bibbia; in Italia e in Francia (qui senza preoccuparsi molto della bigotteria del re), le corti erano diventate non cristiane. Bayle portava la sua irrisione, come una novità, solamente nell'ambito della borghesia; chi sapeva leggere tra le righe, apprendeva dalle sue opere ciò che era ormai patrimonio comune del grande mondo.

SAINT-EVREMOND – Pertanto, chi volesse prendersi la briga di passare in rassegna le memorie e i carteggi di quel tempo, potrebbe collezionare innumerevoli testimonianze a conferma del fatto che – già durante la spaventosa guerra di religione, e a maggior ragione dopo la pace di Westfalia – i modi di dire religiosi di quasi tutti i prìncipi, statisti e condottieri non erano più presi sul serio, nemmeno quando la guida degli affari di Stato era nelle mani dirette dei prìncipi della Chiesa. A modello esemplare di tale libertà di spirito trascelgo l'amabile Saint-Evremond, perché merita di esser strappato all'oblìo, perché si schierò apertamente dalla parte di Bayle, e perché egli – francese dalla testa ai piedi – visse in Inghilterra la seconda metà della sua vita, ed è pertanto un esponente di entrambe le corti. Non era un pensatore profondo, anche se la sua critica a poeti e filosofi colpisce spesso il nucleo delle questioni; non era un poeta di primo o di secondo rango, malgrado le sue amabilissime epistole e rime e alcune gradevoli commedie satiriche; nemmeno un ribelle, pronto com'era a riserve e rinunzie intellettuali, pur di ottenere le grazie dei prìncipi e delle dame. Ma fu purtuttavia saldo nella sua professione di fedeltà al diffamato, empio e scostumato Epicuro. Nel suo "Secolo di Luigi XIV" (nell'elenco introduttivo di artisti e scrittori eminenti), Voltaire lo trattò piuttosto malamente, trattando ancor peggio il suo biografo, che egli definisce "un certo des Maizeaux", come se non sapesse che des Maizeaux era anche il meritorio biografo di Bayle.

Gli scritti assai eterogenei di Saint-Evremond furono raccolti solo dopo la

sua morte, ed editi proprio a cura di des Maizeaux; la minuziosa biografia è redatta sotto forma d'una lettera indirizzata a Bayle. Dove ne cito un passo, mi attengo all'edizione in cinque volumi del 1740.

Charles de St.Denis, Sieur de Saint-Evremond (1613-1703) era destinato a studiare giurisprudenza, ma si dedicò alla carriera militare, partecipando alla campagna per la conquista di Friburgo; ferito gravemente nella battaglia di Nördlingen, godendo inoltre la benevolenza della corte e di diversi prìncipi, pervenne nel 1652 al rango di Maresciallo di campo: "*Car tel est notre plaisir*". Di lì a poco, per punirlo d'una insubordinatezza o per qualche malignità, il cardinale Mazarino lo fece rinchiudere per alcuni mesi nella Bastiglia; ma quella disavventura non ebbe gravi conseguenze per lui. Al culmine della sua vita, divenne uno dei capisaldi del bel mondo parigino, dilettandosi con vino, donne e canti, e lasciando perdere il buon Dio; diventò insomma un epicureo, nel senso migliore del termine. Un'amicizia fondata su un'equilibrata sensualità lo legò alla bellissima e colta gentildonna Ninon de Lenclos.

Saint'Evremond continuò a servire nella guerra contro la Spagna. Ma quando Mazarino stipulò la pace dei Pirenei (1659), Saint-Evremond, assai insoddisfatto di quella pace rinunciataria, espresse la sua opinione in una lettera privata che condannava con sferzante ironia la bramosia e il tradimento del cardinale. Quella lettera venne alla luce subito dopo la morte di Mazarino, e fu usata per sobillare il giovane re contro l'autore. Saint-Evremond fu costretto alla fuga (1661), rifugiandosi prima in Olanda e di là in Inghilterra. Alcuni anni dopo fece ritorno a L'Aia, frequentandovi diversi intellettuali, tra cui Spinoza, che in quel tempo (stando ad una testimonianza di Saint-Evremond) nell'usuale conversazione mostrava reticenza rispetto al proprio convincimento ateistico. In seguito, Saint-Evremond si recò di nuovo oltre Manica, fece altri tentativi per riguadagnare la benevolenza del re di Francia, ma finì per restare a Londra fino al termine della sua vita: colà aveva amici e ottenne anche una pensione a corte, essendo abbastanza spregiudicato per restare fedele, dopo la rivoluzione del 1688, alla nuova corte, come era stato con la precedente. Trovò anche una sostituta per Ninon de Lenclos nella persona di Madame Mazarin-Mancini – la bella e vitale nipote del cardinale – alla quale rimase cavallerescamente devoto fino alla morte di lei. Possediamo molte lettere e poesie d'occasione, che si potrebbero ricomporre in un bel ritratto dell'amichevole rapporto maturato tra il libero pensatore e la libera beltà. Disponiamo anche d'un preziosissimo dossier nella replica elaborata da Saint-Evremon per Madame Mazarino nel processo di separazione: un capolavoro di cattiveria contro il consorte bigotto, sì, ma piuttosto matto e strampalato.

Tra le lettere di Saint-Evremond sembra a me la più accattivante, nonché rappresentativa della cultura dell'*ancien régime*, quella destinata a consolare l'amica. Ecco, uno dei suoi amanti – il figlio del generale svedese Bauer – è caduto in duello, trafitto da un principe del sangue. Madame Mazzarino è disperata, e progetta di lasciare l'Inghilterra e di chiudersi in convento. Ebbene, Saint-Evremond non cerca neanche una parolina di consolazione, anzi si fa beffe di lei perché vuole struggersi a causa d'un morto; essa dovrebbe piuttosto prendere esempio dalla bella Elena, giacché con la fuga – o l'abbandono del mondo – i pettegolezzi aumenteranno anziché scemare, ma soprattutto dovrà guardarsi dall'affidarsi ai perversi e stupidi ipocriti del clero. Il suo egoismo, che non vorrebbe rinunziare all'amica, gli fa riconoscere che il suo dolore per la morte dell'amante non è autentico, che ella sente solamente la difficoltà del momento, e non ha affatto bisogno di esser consolata.

Nel suo 84° anno di vita, Saint-Evremond era ancora così arzillo da scendere in lizza contro i nemici di Bayle. Difese gaiamente lo scetticismo di Bayle, rivendicando il proprio piacere per le piccole oscenità, sostenendo in più di aver preso il buono dal cattolicesimo, il meglio dal protestantesimo, e di esser quindi in grado di emettere un giudizio su tutt'e due le confessioni.

Rococò – Spiritualmente, Saint-Evremond apparteneva già alla cultura rococò, ossia all'età della reggenza, la cui frivola dissolutezza si ripeterà poi in Inghilterra sotto Carlo II. Si trastullava con quasi tutti i problemi che lo appassionavano, al punto che Voltaire suscita, nel confronto con lui, l'impressione della pedanteria. Confessa, una volta (III, p. 93), che conversare con le signore lo attrae molto di più che leggere libri. E spasima infatti per le dame rococò Ninon de Lenclos e per Ortensia Mancini. Il suo "eroe", da lui magnificato con slancio in molte poesie e lettere, è un rappresentante tipico del rococò, il Cavaliere Antoine de Gramont.[5] Il Cavaliere fu galante senza amore, sedusse le donne e spillò

5. La massima così spesso citata, e attribuita anche a Federico il Grande, secondo cui "Il buon Dio sta sempre coi battaglioni più forti", è in realtà del maresciallo *duca de Gramont* (1604-1678), il quale doveva la sua alta carica militare non tanto ad uno straordinario coraggio, né ad eccelse imprese belliche, quanto piuttosto al suo matrimonio con una nipote del cardinale Richelieu. Rispetto ai concetti morali di oggi, fu uomo di scarso valore, un arrivista, un donnaiolo e un giocatore senza scrupoli, se non addirittura – seguendo il costume frivolo dell'epoca – un baro e falsario, come del resto il suo fratello minore, il cavaliere de Gramont, assai più celebre per le sue avventure amorose. Tra i detti di questo maresciallo e duca ce n'è uno, meno conosciuto, ma molto più significativo della miscredenza diffusa nel mondo cortigiano. Si narra che il nobiluomo, essendo oramai in punto di morte, avesse rifiutato l'assistenza spirituale con queste parole: "Chi ha da vivere ormai pochi attimi, non ha più bisogno di continuare a fare l'ipocrita."

denari agli uomini. Era proprio lui, in carne ed ossa, *"Le héros éternel du vieux Saint-Evremond."*

Amabilissimi nella loro impertinenza, nella morale rococò – alla stessa stregua del suo incomparabile coetaneo la Rochefoucauld –, sono molti dei suoi epigrammi sparsi, specie quelli dei suoi anni più verdi. Posso citarne solo un paio.

> *"Si vous voulez savoir en quoi les Précieuses font consister leur plus grand mérite, je vous dirai que c'est à aimer tendrement leurs amants sans jouissance et à jouir solidement de leurs maris avec aversion."*
>
> *"S'attacher à l'utile, c'est suivre le dessin de la nature, qui par un secret instinct nous porte à ce qui nous convient, et nous oblige de ramener tout à nous-même."*
>
> *"S'acquitter d'une promesse, c'est payer; et la vrai noblesse aime mieux être liberal que de s'acquitter d'un dette."*

Le sconcezze sono rare, ma in compenso così naturalistiche come certi lavori dell'arte rococò a livello artigianale.

Saint-Evremond rende omaggio al gusto dominante dell'età della reggenza, avendo oltremodo caro – fra tutti gli scrittori latini – il malfamato Petronio; ma è molto avanzato rispetto al suo tempo, per aver riconosciuto immediatamente il grande valore di Rabelais, di Molière (*cette merveille de nos jours*, v, p. 103), ma specialmente di Cervantes; eppoi perché, nella "querelle" sul valore degli antichi, respinge categoricamente i morti simboli dei Greci. (v, p. 94 ss.).

La cultura di Saint-Evremond – L'amante della conversazione si è espresso molte volte su questa sua passione; particolarmente illuminante è un piccolo saggio del 1649, denominato "Sopra le scienze a cui può dedicarsi un uomo della buona società". Quest'uomo è lui medesimo, che dimentica presto il titolo (*"Jugement sur les sciences où peut s'appliquer un honnête homme"*, i, p. 158), e parla quindi in prima persona. Ammette di essersi occupato poco di filosofia, scambiando molte verosimiglianze con verità, imparando finalmente a rinunziare ad ogni certezza. Certo, i risultati della matematica sono più sicuri; ma lui, purtroppo, non ha avuto alcuna voglia di rinunziare alle gioie della vita per dedicarsi a studi tanto faticosi. Un po' di morale, un pizzico di politica e

Un epigramma, forse, ma bene assestato. (L'aneddoto si trova nei supplementi che Karl Federn fece aggiungere alla sua nuova edizione delle "Memorie del Cavaliere de Gramont".)

di affettazione letteraria gli sono bastate, mentre Epicuro è stato la sua guida nell'etica.

Guarda alla teologia col rispetto che merita tutto ciò che mira alla salvezza dell'anima; ciò malgrado, non è affare degno d'un *honnête homme* votarsi ad un sapere che consente di bruciare i negatori di Dio, e che non può non fuorviare le menti deboli nelle scuole ponendo la questione se esista un dio; tant'è vero che è proverbiale come medici e teologi non credano affatto alle loro medicine e alle loro religioni. Questa eresia si esprime ancor più acutamente nella commedia "*Les Opéra*" (III, p. 274); un medico confessa prima di morire di aver ingannato il popolo per trent'anni, al che il religioso replica: "Questi sono scrupoli di coscienza d'una persona fiaccata dalla malattia; si fa il proprio mestiere, ma se ne è responsabili. È da vent'anni che io sono prete, poco convinto della mia teologia quanto voi della vostra medicina; ma ciò non appesantisce minimamente la mia coscienza, perché ciascuno fa il proprio mestiere."

Meno personalmente Saint-Evremond ha espresso sovente il suo rapporto con la religione in versi, lettere e piccoli saggi. Ci si riconosce nella religione del paese in cui si è nati, e magari se ne adotta un'altra, ove non si preferisca di non averne nessuna (cosa che egli fa dire ad un francese impegnato nella politica, II, p. 185). I santi cattolici non gli fanno nessun effetto, visto e considerato che diversi grandi santi cristiani sarebbero stati dei poveri diavoli nella società dei pagani.

La sua tolleranza (come in Bayle) non deriva da cristiana mitezza, ma da un non cristiano sentimento d'indifferenza; non si limita ad allontanarsi dalle Chiese contemporanee, ma esterna perfino disprezzo per i padri della Chiesa. Nella sua apologia di Bayle (V, p. 275), parla di Agostino in modo sprezzante: un francese, che abbia sofferto delle persecuzioni religiose, non può aver simpatia per quell'africano che le aveva propugnate. E si richiama a Hobbes, che privatamente ha detto una volta: le opere di Agostino sono pagate sempre troppo care, anche quando le si compra per pochi soldi.

Saint-Evremond non crede neppure all'immortalità dell'anima, ed è pertanto ancor meno cristiano del deista Herbert. Solo ed esclusivamente la volontà, l'interesse, il desiderio di non esser annientati interamente hanno fatto maturare tale opinione (III, p. 114). Né lo preoccupano le beghe dogmatiche, lui che è diventato cattolico solo per la casualità della nascita. Milioni di persone sono andate in rovina per causa di princìpi indimostrati; il che non avrà fine *jusqu'à ce que la religion repasse de la curiosité de nos esprits à la tendresse de nos coeurs* (III, p. 129); infatti, nonostante ogni scherno, egli si sentiva molto vicino ai "quietisti". E cita (in breve saggio scritto per Madame Mazzarino, IV, p. 74)

le parole d'un generale olandese: "Gli uomini debbono eliminare di nuovo dalla religione cristiana tutto ciò che vi hanno immesso; allora non vi sarà che un'unica religione, semplice nella dottrina, pura nella morale."

Inesorabile resta sempre contro la religiosità bigotta, contro la *dévotion*, ricordando infinite volte il vecchio proverbio "Puttana da giovane, baciapile da vecchia". Si perviene all'amor di Dio con un'anima abituata al vizio; si ama Iddio come si sono amate le persone, e si rimane ingiusti, vanagloriosi ed egoisti esattamente come si è stati prima. Anche in convento le cose non cambiano: talvolta si rimpiangono le gioie perdute, talaltra i peccati commessi (p. 163).

Una fede autentica è rara; la religione o ha troppo potere su di noi, oppure ne ha troppo poco (p. 275), talché noi oscilliamo insicuri tra natura e religione. Nella maggior parte dei cristiani essa è piuttosto nostalgia per la fede, ben più che fede vera e propria. "Io ho conosciuto persone devote che – in un certo conflitto tra cuore e intelletto – amavano veracemente Dio senza credere propriamente in lui." (IV, p. 279).

> *"La dévotion est la dernière de nos amours, où l'âme qui croit aspirer seulement à la félicité de l'autre vie, cherche sans y penser à se faire quelque douceur nouvelle en celle-ci" (...) "La dévotion fera retrouver quelquefois à une vieille des délicatesses de sentiment et des tendresses de coeur, que les plus jeunes n'auraient pas dans le mariage ou dans une galanterie usée. Une dévotion nouvelle plait en tout, jusqu'à parler des vieux péchés dont on se repent; car il y a une douceur secrète à détester ce qui en a déplu et à rappeller ce qu'ils ont eu d'agréable."* (p. 280) *"Le sacrifice qu'on fait à Dieu, c'est de lui offrir des dégoûts, dont on cherche à quelque prix que ce soit à se défaire."* (p. 281) *"J'en ai connu qui faisaient entrer dans leur conversion le plaisir du changement; j'en ai connu qui se dévouant à Dieu goûtaient une joie malicieuse de l'infidélité qu'elles pensaient faire aux hommes."* (p. 285) *"Pour quelques unes, Dieu est un nouvel amant."*

La sua ultima parola sulla devozione la fa dire (IV, 396) ad una monaca infelice in un dialogo in rime:

> *"L'esprit est un mérite auprès d'elle (l'Abbesse) odieux:*
> *Qui n'est pas imbécille y passe pour impie."*

Per questa interpretazione, Saint-Evremond è il vero esponente del suo tempo e dei suoi compagni di ceto. Quale prodotto dell'Illuminismo, egli poté

influenzare tanto di più i ceti cortigiani di Francia e d'Inghilterra, in quanto – per profondità filosofica – non si librava troppo in alto rispetto a loro. Nella storia della filosofia, in effetti, egli occupa un posto piccolissimo, ma nella storia della civiltà gli spetta uno spazio tanto maggiore: in frasi acute e pregnanti, egli pronunciava con franchezza e chiarezza quasi illimitata ciò che tutto il mondo pensava in maniera confusa e codarda.

ROMANZI DI VIAGGIO – Lontano da qualsiasi interesse, o vincolo filosofico e teologico, si era inoltre destato in Saint-Evremond – poligrafo francese trapiantato in Inghilterra – qualche barlume di empirica comparatistica religiosa, ancora priva di basi scientifiche, ma per questo tanto più efficace. Nella stessa epoca diventava moda una non meno superficiale comparazione religiosa, specialmente nei libri francesi per i quali vorrei proporre la definizione del genere "romanzi di viaggio". Erano descrizioni di viaggi liberamente inventate, in cui si esaltavano con piacere le religioni di popoli "selvaggi" scoperti di recente, a discapito – palese od occulto – del Cristianesimo. Gli altrettanto illuminanti, o quantomeno tolleranti dialoghi sulla religione, di cui ci siamo occupati sovente fin qui, avevano per protagonisti ebrei, cristiani, musulmani, magari anche dei greci; eppoi avevano tutti un'impronta teologica.

Negli ultimi anni, però, si era allargata di molto la conoscenza della terra; l'America e, a partire dalla metà del Seicento, anche l'Australia, sono state scoperte; e seppure la conoscenza etnologica non facesse adeguati progressi, tuttavia la nuova comparazione religiosa era in grado, almeno in apparenza, di riferirsi alle religioni popolari incontrate in America e in Australia. Le utopie di Campanella e di Moro avevano cercato di tracciare e di raccomandare, con espedienti del tutto fantastici, degli Stati ideali, anche se almeno Moro era già stato influenzato dai viaggi di esplorazione; a questo punto, i romanzi politici – pur sempre molto dotti – si trasformavano in romanzi di viaggio scritti in modo popolare, ben più realistici e più divertenti, ai quali non mancava peraltro la severa intenzione di muovere critiche alle condizioni del "Vecchio Mondo". Come sovente anche in tempi anteriori, i viaggi di scoperta e le grandi esplorazioni venivano intrapresi certamente al servizio del commercio e della politica, ma finirono per giovare anche alla liberazione dello spirito.

DE LA HONTAN – Fra le molte istruttive relazioni di viaggio si annovera anche uno scritto pubblicato ad Amsterdam nel 1704 col titolo: "*Dialogues de Monsieur le Baron de la Hontan et d'un sauvage dans l'Amérique*". L'autore, cioè il barone Louis-Armand de la Hontan, si dice che fosse morto in grande

indigenza ad Hannover. Il libretto deistico ottenne l'onore di esser considerato una fonte documentale per la storia della filosofia; da esso, infatti, l'affidabile e scrupoloso Brucker il quale ("Kurtze Fragen", VII, p. 1205) aggiunse alla sua "*Philosophia exotica*" un piccolo capitolo sulla filosofia dei canadesi – più precisamente di Uroni e di Irochesi – senza poter apportare qualcosa di nuovo sull'argomento se non gli inventati dialoghi sulla religione, di pugno dello stesso De la Hontan. Assai giustamente, Brucker ha osservato che le concezioni deistiche degli indigeni del Canada non sono che le idee personali del relatore; nondimeno, quegli enunciati gli sembrano avere tanta affinità con le dottrine dei Cinesi e dei Giapponesi, che egli le espone ugualmente come opinione degli abitanti settentrionali dell'America.

Il grande spirito, creatore del mondo, ha dato la ragione agli uomini, col cui ausilio essi possono distinguere bene e male, il giusto e l'iniquo. Il grande spirito gioisce della quiete dello spirito umano, mentre ha orrore della nefasta inquietudine dello spirito. La morte è il risveglio dal sogno dell'esistenza. Finché gli è dato di vivere, l'uomo non dovrebbe almanaccare su cose invisibili, sovraterrene, inverosimili. Dopo questa vita, le anime approdano alla terra dei beati; è incerto, però, se colà vi siano speciali soggiorni per i buoni e per i cattivi, perché non è dato sapere se ciò che noi riteniamo malvagio sia tale anche dinanzi alla divinità.

L'autore afferma di aver vissuto oltre dodici anni tra gli indiani del Canada; e non c'è bisogno di dire espressamente che i pensieri non cristiani hanno così poco a che vedere con una sedicente filosofia canadese quanto il nome del "selvaggio", Adario, ha in comune con la lingua di Uroni e Irochesi.

SEVARAMBI – Più considerevole sotto ogni riguardo è il libro sui costumi e la religione degli indigeni Australiani, e precisamente sui Sevarambi dell'Australia. Per lungo tempo ne fu ritenuto autore il dotto Isaac Vossius, non solo per questo sospetto di ateismo; ma anche Leibniz ne fu ritenuto l'autore. Tuttavia, secondo una glossa che Thomasius accolse nelle sue Conversazioni mensili, e che Trinius giudica esatta senza addurne i motivi, era stato un francese a scrivere l'audace romanzo di viaggio: un signore di Allais, di nome Vairasse, giurista di formazione. Morhof, pur non nominando nel suo libro (Polyhistor, I, 74) l'autore, ma accreditando tra amici il nome di Vossius, lo annovera fra gli ateisti e i naturalisti, elogiando tuttavia la relazione di viaggio per l'erudizione e lo stile assai accurato.

La straordinaria importanza del libro sui Sevarambi consiste nel suo carattere sociale; la sua ripercussione fu ancora più intensa di quella avuta dalla "Civitas

Solis" di Campanella, dal momento che i comunisti francesi Fourier e Cabet ne avrebbero dedotto molti pensieri. Tuttavia, in quanto libero pensatore religioso, non fu dimenticato neppure Vairasse. Non a torto, Gottsched paragona la modesta religiosità dei Sevarambi col punto di vista scettico di Bayle; in alcune chiose agli articoli "Sadeur" e "Simonide" di Bayle, ma anche in una nota alla sua traduzione della "Teodicea" (p. 56), Gottsched è ritornato, con la consueta limitatezza, su questa comparazione.

La religione dei Sevarambi è un deismo veramente puro, più puro di quello di Herbert, perché afferma di non sapere proprio nulla; la preghiera all'essere supremo non consente alcun dubbio in merito, e le bislacche, inintelligibili parole della preghiera pare che vogliano canzonare non poco le espressioni – per noi ugualmente incomprensibili – per i nostri dèi e i loro misteri. "Tutte le cose ci annunciano che tu ci sei, ma nulla può spiegarci la tua natura e svelarci il tuo volere; e da ciò noi deduciamo che è tuo volere che noi non ti dobbiamo cercare in nessun altro luogo, giacché non vuoi manifestarti in nessun altro modo."

Il libro, divenuto ormai rarissimo, uscì nel 1682 a Parigi e a Bruxelles, in quattro volumi, col titolo "*L'Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communement appellé La Terre Australe. Contenant un conte exacte du Gouvernement, des Moeurs, de la Réligion et du Langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnue aux peuples de l'Europe. Traduit de l'Anglois.*"

Una traduzione tedesca assai accurata, stampata molto bene, ma purtroppo deturpata da orribili incisioni, apparve nel 1689 a Sultzbach, col seguente titolo non meno prolisso: "*Gioiello Geografico, composto di due assai inusuali pietre preziose, la prima delle quali si chiama Una Storia dei Nuovi Popoli ora scoperti chiamati Sevarambi, i quali abitano una parte del terzo Continente, chiamato altrimenti anche Terra del Sud; ivi inclusa una nuovissima e verace narrazione del governo, dei costumi, del culto divino e della lingua di questa Nazione fino ad oggi ancora ignota ai Popoli Europei; mentre la seconda parte presenta le Singolari Vicissitudini d'un commerciante inglese...*", eccetera. (La seconda parte fa una scipitissima e tediosa descrizione di Algeri; si fa il nome di un J. G. Pfeiffer, teologo protestante di origine ebraica, successivamente seguace di Dippel, naturalista e romanziere. Se quest'uomo abbia solo tradotto la Storia dei Sevarambi, o anche la Singolare Storia del commerciante inglese, o se abbia redatto di suo pugno la seconda parte del "Gioiello Geografico", ci può lasciare indifferenti; più interessante è il fatto che il nome di questo Pfeiffer verrà tirato in ballo ancora nel 1785, allorché si indagò sull'autore dei Frammenti di Wol-

fenbüttel. Io debbo queste notizie ad un glossa manoscritta nell'esemplare della Reale Biblioteca di Berlino.)[6]

GOVERNO DEI SEVARAMBI – Autore dell'originale dev'esser stato dunque il giurista francese Denis Vairasse; si può ipotizzare per certo che questi conoscesse il proprio nome allorché ne formò – mediante un anagramma – il nome del fondatore del suo utopistico Stato del Sole; e quindi, poiché questo legislatore si chiama Sevaris, il nome del francese doveva suonare propriamente Veirass. Oltretutto, dalle dediche ai due primi volumetti si deduce che questo Veirass o Vairasse – che colà si firma con la sigla D.V.D.E.L. – era un convinto seguace del nuovo sistema fisiocratico, vedeva la fortuna degli Stati nell'incremento della popolazione, e quindi poteva facilmente arrivare a tessere l'elogio della non cristiana poligamia. Per il resto, come quasi tutti i razionalisti, l'autore si sforza di mettere nella giusta luce (essendo lui cattolico) la sua personale ortodossia, nonostante ogni apprezzamento dei ragionevolissimi adoratori del sole. Le doti letterarie dell'utopista non erano trascurabile; una novella, inserita verso la fine dell'opera ad esempio della poetica sevarambiana, avvince per la sua peculiare bellezza. Ciò nondimeno, non riesco a mettere sullo stesso piano – quanto a forza di penetrazione – la "*Histoire de Sevarambes*" con le Utopie di Tommaso Moro e di Campanella; si tratta più che altro d'un libro d'intrattenimento, ossia d'uno dei popolari romanzi di viaggio, che rappresentano abbozzi di riforma del mondo che, all'occasione, si proponevano con leggera ironia e blando spirito di superiorità, senz'ombra di fanatismo.

Il regno dei Sevarambi viene disegnato all'incirca là dove, dall'inizio del Seicento, si supponeva trovarsi un quinto continente – Australia o Terra del Sud –, chiamato dopo la metà del secolo anche Nuova Olanda, ma dove ancora non era riuscita un'esplorazione sistematica. A questa terra promessa approda dopo svariate peripezie, nell'anno 1407, Sevaris, figlio d'un sacerdote persiano del Sole, accompagnato dal suo maestro, il non meno avventuroso cristiano

6. Nell'anno 1783 ne apparve una nuova traduzione tedesca, redatta dall'autore dell'assai letto "Siegfried von Lindenberg". L'annuncio dato nella "Allgemeine Deutsche Bibliothek" (Band 56, p. 143) conosce già il singolare anagramma – ossia Sevaris per Veiras – e raccomanda il libro tanto istruttivo. "C'è stato un periodo in cui si sono addossate all'autore intenzioni malevoli contro la religione, perché egli rappresentava sacerdoti perfidi, inclini alla persecuzione, che facevano miracoli fraudolenti, che somigliavano ad alcuni miracoli di Mosè, e perché riteneva come più ragionevole liturgia divina il culto del Sole dei Sevarambi. Vogliamo sperare che i cacciatori di eretici del nostro tempo non vogliano rilanciare quei giudizi a scapito della nuova traduzione."

Giovanni. Trova qui un rozzo ma bonario popolo di adoratori del Sole, e, poiché la sua patria è stata soggiogata dall'Islam, decide di edificare qui, nella terra del Sud, un ideale Stato del Sole. Dopo guerre vittoriose, egli si elegge vicerè o luogotenente (l'unico re è infatti il Dio Sole), migliorando costumi e leggi del regno a cui ha imposto il suo nome, e lasciando il governo dopo lunga e felice egemonia d'una ordinata reggenza elettiva. Egli non vuole esser adorato come un dio, né mantenere nel suo casato l'ereditarietà del governatorato. In Mosè e in Cristo, Sevaris ha onorato degli uomini grandi, mentre ha esecrato i maomettani come nemici della sua terra.

Le istituzioni statuali di Sevaris non sono insignificanti per la storia dell'illuminismo politico. Nel suo reame dominano libertà, uguaglianza e fraternità, in un regime di eliocrazia che ha il luogotenente assoluto al suo vertice. Non esiste proprietà privata, la differenza tra le classi è eliminata, e naturalmente anche il carattere ereditario delle cariche. I bambini appartengono allo Stato dal settimo anno di età. Tutti i cittadini devono lavorare, ma solo otto ore al giorno; non esiste il denaro, ma dappertutto c'è benessere. La menzogna è sconosciuta. Essi non hanno mai conosciuto il Vangelo, eppure sono migliori dei cristiani. Non hanno costumi o consuetudini che non abbiano il loro fondamento sulla ragione.

LABADISTI – Al rapporto tra razionalismo politico e religioso, tra il comunismo laico e il cristiano dispregio di tutti i beni terreni, ho accennato già in occasione del più famoso fra tutti i romanzi politici, vale a dire l'"Utopia" di Moro. Si sa che l'istanza della comunione dei beni (che oggi preferisco chiamare collettivismo socialistico) veniva motivata spesso ed erroneamente, ancora nel XIX secolo, col presunto comunismo dell'età degli apostoli. Ma per il suo romanzo politico – come io ritengo di poter inferire – l'autore della "Storia dei Sevarambi" aveva un modello reale nelle immediate vicinanze: il tentativo d'una colonia comunistica che era al tempo stesso una setta religiosa.

Penso con questo alla comunità dei Labadisti a Surinam, intrapresa nel 1680, e finita per bancarotta già nel 1688. Anche quell'impresa fu piuttosto avventurosa. Il Governatore del Surinam – parente della ricca vedova di Labadie – aveva invitato essa e la sua comunità, o forse era stato persuaso dalle entusiastiche donne al progetto di dar vita allo Stato ideale nella Guiana Olandese, ovvero in Venezuela; ma il Governatore fu assassinato dai suoi stessi soldati, che non ne volevano sapere di comunione dei beni, sicché il tentativo divenne un fallimento, come, poco tempo dopo, un secondo esperimento lungo il fiume Hudson, in Nordamerica. Ci si può immaginare quale possente effetto esercitasse sulla

fantasia dei contemporanei la rischiosa avventura della comunità labadista di origine olandese; anche lo scopritore, nonché entusiasta descrittore del regno dei Sevarambi, ci viene presentato come cittadino olandese.

LABADIE – Solo per le sue dottrine comunistiche ci può qui interessare questo settario Labadie, che non fu per niente illuminato, ma solamente uno dei molti eretici che interpretavano la parola di Dio secondo la loro personale ispirazione, facendo di questa il principio ispiratore dei loro seguaci. La componente comunistica nella dottrina labadiana è stata spesso smentita da lui medesimo e dai suoi discepoli; il pietista Spener, un difensore di Labadie, era inorridito di questo radicalismo politico; oggi sappiamo con sicurezza che Labadie, dopo tutte le sue peregrinazioni senza meta, fece di necessità virtù, realizzando nella sua piccola "ecclesiola" un comunismo mezzo clericale e mezzo mondano.

Jean de Labadie, o de la Badie (1610-1674), era oriundo della Francia meridionale. Eccentrico, ma anche volubile e caparbio, non restò a lungo tra i Gesuiti; uscì dall'ordine e, adducendo ragioni di salute, rimase tuttavia oltre dieci anni sacerdote cattolico, o meglio predicatore popolare *à la huguenotte*, come usavano dire con scherno i Gesuiti. Solo nel 1650 passò alla Chiesa riformata, anche là da eretico, e ancor sempre bramoso di riformare seriamente la Chiesa "deformata". I suoi scritti, che già allora reclamavano evangelica rinunzia ai beni terreni (accostandosi del resto alle dottrine della futura comunità dei Fratelli), fecero scandalo a Ginevra, ma destarono grande entusiasmo presso gruppi di uomini e donne (Anna Maria von Schürman) in Olanda, i quali lo invitarono a Middelburg. Così tornò ad essere inviso alla Chiesa locale, e fu condannato da un sinodo; in questa difficile situazione, con l'appoggio di dotti uomini e di ricche donne, si separò dalla Chiesa regionale fondando una propria comunità che infine, dopo nuove persecuzioni (essendo criticata ferocemente la convivenza di uomini e donne) trovò rifugio nel 1670 in una specie di convento a Herford.

Qui, per la verità, il comunismo non dev'esser stato praticamente molto diverso da quello dei monaci, i quali erano poveri personalmente, ma facevano di tutto per arricchire il loro ordine: la comunità viveva difatti del denaro delle facoltose sostenitrici. Ma la persecuzione non cessò: in base alla pace di Westfalia, che aveva riconosciuto solo le tre maggiori confessioni, i labadisti vennero trattati come pericolosi anabattisti dalla Corte suprema dell'Impero, sebbene Maurizio di Orange e il Grande Elettore cercassero di proteggerli. Gli affiliati emigrarono nel 1672 ad Altona, dove Labadie morì due anni dopo. La sua comunità – una società pur florida – gli sopravvisse non più di cinquant'anni.

Non riuscendo a superare i 150 aderenti, il gruppo si stabilì nella Frisia occidentale, costituendosi colà in un minuscolo Stato socialista e comunista all'interno dello Stato. Analogamente al regno dei Sevarambi, il governo era nelle mani del sacerdote, un amico e discepolo di Labadie, che si chiamava Yvon; come nel regno australiano, la costituzione era teocratica, pur concedendo alle donne diritti senza precedenti. Nel 1703 sopravvivevano non più di trenta labadisti; dopo il 1732 non si ebbero più notizie d'una comunità con questo nome. Ma, come s'è detto, parecchie delle loro innovazioni sociali saranno poi riprese dalla Comunità dei Fratelli.

Il Libro dei Sevarambi – Ora, per quanto concerne il razionalismo religioso del Libro sui Sevarambi, occorre far presente un punto che fin qui non è stato rilevato. Alla base dell'istituzione religiosa di Sevaris si trova, come se si trattasse di cosa ovvia, l'ipotesi degli impostori, secondo cui tutte le religioni mondiali sono state poste in essere da consapevoli ingannatori del popolo. Anche Sevaris è un impostore di questa fatta, seppur con intenzione filantropica. Un nobile impostore, insomma. Il dio Sole l'aveva inviato (nell'anno 1407, dalla Persia) nelle terre del Sud con tanto di artiglieria per vendicarsi dei suoi nemici; il dio Sole, intrattenendo una segreta relazione con lui, esigeva ubbidienza con la minaccia di gravi punizioni, e l'aveva nominato suo luogotenente. Nella costruzione del tempio del Sole era stata progettata un'enorme volta, dalla quale le voci dei cantori echeggiavano come se provenissero da immensa lontananza. Tutte le disposizioni di Sevaris erano considerate ispirazioni del Dio Sole. Da un altro impostore, che dominava quel territorio prima dell'avvento di Sevaris e che si era dichiarato addirittura come figlio del dio Sole, Sevaris si distingueva soltanto per il buon fine, non per i cattivi mezzi; la rappresentazione delle malefatte di questo volgare imbroglione e dei suoi sacerdoti pullula di occulte malignità verso i miracoli di Mosè e di Gesù, nonché contro le istituzioni della Chiesa cattolica.

Secondo la tendenza dell'autore, dunque, la religione dei Sevarambi non è che l'invenzione d'un impostore; però è buona, in quanto è ragionevole. È un deismo tollerante, che professa venerazione – oltre che al Sole benefattore – anche al creatore del Sole, al Dio ignoto. La liturgia prescrive che ci si deve prostrare dinanzi a tre simboli: all'immagine del sole, alla figura d'una nutrice che allatta, e dinanzi ad un nero sipario, emblema dell'ignota causa del mondo. Regna tuttavia un'assoluta libertà di coscienza e di parola, "giacché in altri paesi e in altri regni, al contrario, la religione deve servire spesso, sotto la larva del timor di Dio, per mascherare azioni disumane ed empie." (p. 247). Nella felice

Sevarambia una fede incontaminata non viene stravolta in rabbia ed efferatezze, né una plebe scatenata viene aizzata da cieco fanatismo ad uccidere, a ribellioni e ad incendi. E nemmeno l'ipocrisia è lì per arraffare beni e cariche. È solo per sete di sapere che si polemizza, e in fatto di religione, poi, con la medesima moderazione – se non addirittura maggiore – con cui in Europa si dibatte sulla filosofia. Nelle terre del Sud, la religione di Stato è basata più sulla ragione che sulla rivelazione, e perciò si parla di essa senza aggressività. A codesta religione, dunque, si potrà al massimo preferire la celeste luce del Vangelo. (Precauzione, questa, che non manca mai.)

Alla congettura d'un essere supremo superiore al Sole, ossia d'un creatore del sole, Sevaris era stato condotto dal cristiano Giovanni; ma appunto perché questo essere supremo è per noi inconoscibile, esso viene suggerito da un nero velame sovrastante l'altare del sole. Questo grande Dio si è reso invisibile e non reclama nessun altro omaggio di quello che spetta al Sole, dispensatore di tutte le grazie. I tre simboli (sipario nero, palla dorata, balia che allatta) significano quindi anche i tre doveri nei confronti dell'essere supremo, del sole e della patria.

Il mondo di Sevarambia – Quanto all'immortalità dell'anima, in Sevarambia si hanno concezioni diverse; la religione di Stato e il popolo comune mantengono comunque la credenza nell'immortalità. È tuttavia notevole quanto la nostra cronaca sul regno sevarambiano riferisce circa i discendenti del cristiano Giovanni; l'influenza della sevarambiana religione razionale è stata così intensa che anche questa gente – sebbene continui a chiamarsi cattolica – ha abbandonato la vera fede. Ai loro occhi, Cristo non è un Dio, ma solo il più eccellente fra gli angeli, l'eucarestia non è un sacramento, ma solo un simbolo del ricordo; e al papa spetta semmai rispetto e considerazione, ma non ubbidienza. Evidentemente, molte istituzioni e costumi dei Sevarambi sono inventati in modo dimostrativo contro le consuetudini dei popoli cristiani: i cadaveri vengono bruciati, il calendario non conosce suddivisioni per settimane, e quindi nessuna festività domenicale.

Una bella visione del deismo tipico di questa religione razionale ce la offrono le due preghiere al Sole e al Dio ignoto, che ha quindi nomi tanto più incomprensibili. Nella preghiera al Sole si dice (nella Traduzione, p. 141): "Tu sei perfettamente bello per te stesso; tu fai belle tutte le cose, mentre nulla può far bello te (...) Tu sei infinitamente amabile e nulla è amabile senza di te (...) Se la tua benevolenza è degna di venerazione e si espande a tal punto per ogni dove, così la tua collera non è meno temibile (...) e se la tua bontà non frenasse

la veemenza della tua ira, allora tu cancelleresti del tutto gli empi senzadio e i riluttanti che non adorano la tua divinità." Mentre la razionale preghiera al Sole ricorda ancora assai da vicino le blasfeme congetture delle religioni rivelate (il ringraziamento per i cannoni portati con sé da Sevaris, che dovrebbero essere un dono del Sole, è un pezzo forte, e ricorda di nuovo che il nobile Sevaris era appunto un imbroglione), nella festa del grande Dio – che si celebra ogni sette anni – si rivolge nuovamente una più pura parola alla divinità. Che, per la verità, è più un'agnostica dichiarazione di deismo che una preghiera.

Un prodotto del libero pensiero religioso e, nel contempo, di razionalismo fisiocratico è, in quest'opera, la trattazione della vita sessuale e del matrimonio; nel che non si deve trascurare che era una miserabile e rituale calunnia il fatto che agli eretici – dai tempi più antichi della Chiesa – si rimproverava la più folle dissolutezza, ma che diversi eretici, e quasi tutti i razionalisti, pensavano molto più naturalmente e più liberamente della Chiesa sui problemi della vita sessuale e del matrimonio. Ebbene, per la tendenza dell'autore della Storia dei Sevarambi è ora significativo che egli, prima della scoperta del regno dei Sevarambi e delle sue utopie, faccia introdurre la comunione delle donne dopo il naufragio, quando l'equipaggio – composto di trecento uomini e settanta donne – si è salvato su una terra apparentemente disabitata. In tale frangente, col più assoluto cinismo, viene decretata la proprietà collettiva delle donne, come se quelle persone non fossero cristiane: ciascuno degli ufficiali ottiene una donna tutta per sé, mentre gli altri, a seconda del grado e dell'età, possono rivendicare per sé più o meno notti da passare con una donna. Successivamente, i Sevarambi biasimeranno tali costumi, dato che essi approvano sì la poligamia, ma non la poliandria. Ad altri naufraghi, finché sono ospiti dei Sevarambi, vengono bensì assegnate delle concubine, ma debbono tuttavia presto conformarsi all'ordinamento locale, che ha determinato per legge la procreazione dei bambini come in un ideale allevamento umano; col medesimo procedimento, pressappoco, che certi "miglioratori del mondo" definiscono oggigiorno eugenetico.

Mi resta da registrare ancora qualche cosa sull'aspetto formale di questo romanzo politico e di viaggio. Il cui autore è indicato nel capitano francese Siden, il quale nella descrizione del regno sevarambiano racconta la sua storia personale; la veridicità della cronaca dovrebbe esser sottratta ad ogni dubbio in forza dei molti documenti e dei tratti realistici. Ma la celia diventa ancor più evidente di quanto sarebbe in ogni caso, grazie alla mia piccola scoperta che Siden non è che un anagramma del nome Denis, come Sevaris lo è del nome Veirass. Denis Veirass è dunque fondatore e descrittore del regno dei Sevarambi in un'unica persona.

Nel 1655, dopo alcune minori peripezie, il capitano Siden intraprende un viaggio per mare verso le Indie orientali, viene sbattuto nella Terra del Sud e, con tutto l'equipaggio, trova salvezza su una terra al 40° grado di latitudine. I naufraghi vivono un'avventura alla Robinson Crusoe, fino a che non vengono accolti ospitalmente dai Sevarambi. Durante il viaggio verso la capitale fanno conoscenza dell'alta civiltà di chi li ospita; colà, già nel XVII secolo, l'impervio cammino attraverso i monti viene superato per mezzo d'un tunnel e d'una funivia. Con diverse donne, Siden dà vita ad una numerosa famiglia, ma nutre sempre nostalgia – dopo un soggiorno di quindici anni – della moglie e del figlio del suo paese d'origine; ottiene l'autorizzazione al rimpatrio e nel 1671, attraverso la Persia e Smirne, fa ritorno senza troppi rischi in Europa. Dalla prefazione apprendiamo inoltre che la nave del capitano Siden fu attaccata dagli inglesi nel Canale della Manica, e il suo capitano ferito a morte. Aveva lasciato il manoscritto della sua "Storia dei Sevarambi" al chirurgo che, non sapendo che farne, aveva affidato le carte all'editore del libro.

Un'appendice riguardante la lingua sevarambiana può interessare solo chi è in grado di ricordarsi come, nella seconda metà del Seicento, stessero formandosi già i tentativi illuministici di istituire una cosiddetta grammatica filosofica e un miglioramento delle lingue popolari. Siccome si ritenevano invenzioni tanto la lingua quanto la religione, vernacolo del mondo, sembrò un'impresa semplice portare alla perfezione codeste invenzioni. Difatti, Siden informa che Sevaris aveva fatto della lingua sevarambiana il più comodo e più leggiadro idioma popolare del mondo.

2. Fréret, Montesquieu, Voltaire, Meslier

Pacato e sereno, semplice e coraggioso, senza riguardi e senza iattanza, soltanto un uomo – all'inizio del Settecento – fece franca professione di ateismo: il francese Nicolas Fréret . Il nome di questo austero e di gran lunga fortissimo fra tutti i liberi pensatori dell'epoca è pressoché sconosciuto. È un esempio di come l'astuzia degli scrittorucoli clericali e la codardia di quelli liberali possono coalizzarsi efficacemente per mettere a tacere la voce d'un uomo tanto ragguardevole quanto scomodo. La tattica dei pennivendoli chiesastici consisteva nel non prendere affatto sul serio i veri e propri negatori di Dio, e di combattere per contro deisti e panteisti – da quando non era ormai più possibile mandarli al rogo – come pericolosi atei e come persone spregevoli, ricorrendo a tutte le armi della menzogna. La tattica dei liberali, o dei loro mediocri fiancheggiatori, consisteva invece nell'esaltare quasi oltremisura i deisti e i panteisti, cercando di passare indifferenti e distratti davanti agli autentici negatori di Dio, stando ben attenti a non compromettersi. Così è potuto accadere che, nei più noti manuali di storia della filosofia, il nome di Fréret si ritrova appena; lo stesso F. A. Lange non ne ricorda il nome.

FRÉRET – Nicolas Fréret nacque a Parigi nel 1688, cent'anni esatti prima di Schopenhauer. Morì nel 1749, l'anno in cui nacque Goethe. Fu uno storico celebrato nel suo tempo, membro dell'Accademia e, negli ultimi anni della sua vita, segretario stabile dell'istituzione. Ciò malgrado, fu un uomo coraggioso nella politica e nella scienza; spezzando la tradizione adulatoria di tali occasioni, approfittò della sua prolusione (1714) per attaccare il reggente Filippo d'Orleans, espiando per sei mesi nella Bastiglia a causa del suo ardire; contro la cronologia dell'antichità di Newton, da lui tradotta, polemizzò a fondo e in vari modi, difendendo – contro la fede biblica di Newton – il diritto della scienza ad occupare spazi sempre maggiori. Fréret era ancora un libero intellettuale, partecipe dell'universalità di Bayle: filosofo, mitologo, storico e geografo, un filologo già moderno in ogni ramo del sapere.

I suoi scritti avversi alla religione non li pubblicò personalmente; e ciò ebbe per conseguenza che più tardi gli furono disconosciuti da parte di persone

pavide. Non si può negare che negli scritti filosofici in quattro volumi, pubblicati sotto il suo nome, sia stata contrabbandata un'infinità di falsificazioni, secondo il costume corrente della seconda metà del Settecento. Gli illuministi operavano questi falsi, adducendo giustificazioni di codesti mezzi col fine, non diversamente da come i religiosi avevano prodotto falsi per tutto il Medioevo. Ciò nonostante, non abbiamo motivo per togliere merito al forte Fréret, che nei lavori più leggeri amava rilassarsi dai suoi studi eruditi, per aver egli composto anche la ricerca critica sui difensori della religione cristiana (uscita nel 1767) e la Lettera di Trasibulo (del 1758). Naigeon, il primo editore di questa Lettera, non sarebbe un classico testimonio della paternità di Fréret, a cagione di certi suoi trascorsi; ma Bougainville – allievo di Fréret, e suo successore all'Accademia, fratello del più famoso ufficiale e navigatore, il conte di Bougainville –, insomma lo storico Bougainville (1722-1763) sembra a me non lasciar dubbi, malgrado ogni accademico riserbo, sul fatto che Fréret fosse uno spirito libero senza riserve, occupandosi anche di problemi ben diversi dalle sue ricerche specialistiche.

"Lettera di Trasibulo" – L'opera di Fréret, che qui mi preme presentare, reca il titolo *"Lettre de Thrasibule à Leucippe"* (Leucippo va pensato come nome femminile). Pare che la lettera fosse scritta già nel 1722, probabilmente allo scopo di dissuadere la sorella dell'autore dall'entrare in convento; ma è pure possibile che questo aneddoto sia sorto solo col rivestimento del trattato sotto forma di epistola. Naigeon, che l'ha ristampata nel secondo volume della sua *Encyclopédie Méthodique*, riferisce di aver collazionato più di venti manoscritti, tutti più o meno incompleti e lacunosi, vedendosi quindi costretto a ristabilirne frequentemente il senso in base al proprio giudizio.

La lettera a Leucippo incomincia con un penetrante e psicologicamente finissimo monito, per mettere in guardia dalla totale dedizione alla vita monastica. Ove si sia talmente infelici da esser privati della possibilità di conoscere la verità, allora non v'è dubbio che lo stato d'una ininterrotta devozione sia il più desiderabile. Ma Leucippo, per sua natura, non si trova in questa condizione; dovrebbe pertanto far uso della propria ragione e non rinunziare a tutte le gioie della vita.

"Chi ci dice, in realtà, che fuori di questo mondo, e a prescindere dai singoli esseri dei quali esso è il fattore unificante, esista un essere supremamente buono e saggio? Chi ci dice, per parlare senza ambiguità, che fuori di noi esista una tale divinità (...), dotata di ragione e di volontà, in possesso d'un grado estremo di bontà, di giustizia, di sapienza, e di tutte le altre qualità che, negli esseri

antropomorfi, costituiscono dei pregi?"

A questo punto, vorrei subito anticipare come – già 200 anni orsono – questo audace assertore si avvicinasse di molto al pensiero critico-linguistico (aveva difatti portato avanti le relative idee di Locke), e cioè che *dio* e *divinità* erano pure e semplici espressioni verbali, dietro alle quali non c'era traccia di realtà. Osserva Fréret: "Fin troppo spesso si sentono nel linguaggio comune tali espressioni che suscitano nello spirito di coloro che le impiegano solo una sorta di chimera *(phântome)*, a cui assegnano però una realtà che la confusa immagine che le accompagna non ha mai avuto. Appartengono a questa schiera le parole *divinità, destino, provvidenza*, e simili; dal che deriva che coloro che parlano di queste cose non sono d'accordo tra di loro, e nemmeno con sé medesimi. Costoro vi ricamano incessanti variazioni, non concordano su nulla, si accusano a vicenda di errore, accumulando solo insensatezze su insensatezze (*absurdités*) ogni qualvolta si propongono di spiegare, o anche solo di sviluppare, i pensieri che dicono di avere. Se non fossimo avvezzi fin da bambini a tremare al solo nome della divinità, dovremmo per forza vedere in costoro persone cadute vittime d'una autentica demenza; perché demente è veramente qualcuno, quando si prendono le proprie chimere per essenze che esistono realmente al di fuori di noi." Oltre tutto, questa malattia è contagiosa, e talmente diffusa, che singoli saggi debbono simulare di esser presi dalla stessa passione, solo per non esser disturbati nella quiete della loro vita.

Per quanto si possa dimostrare l'influenza di Locke (sul rapporto con Hume ritornerò più avanti), si dovrà pur ammettere che un tale utilizzo per una prova che il concetto di Dio è una vuota espressione verbale, non sarebbe venuta in mente (o almeno non sotto la penna), non solo ai vecchi nominalisti, ma neppure all'onesto o insincero deista Locke.

INTRODUZIONE ALLA "LETTERA" – Questa libertà senza precedenti dalla superstizione verbale, che certo si esprime nella critica della teologia meglio che nelle esplosioni di collera verso la fede chiesastica, bisogna tenerla sempre ben presente, onde apprezzare convenientemente la quasi artistica bellezza dell'introduzione alla Lettera. Ebbene, Leucippo non è succube della pazzia della devozione; soffre solamente di attacchi passeggeri, riconosce nella sua religione – nei momenti di lucidità – uno sconfinato amalgama di fatti contraddittori, di dogmi assurdi, di idee false e sconnesse, di princìpi mortiferi. Ma poiché le persone come lui non possono mantenersi nella stato del dubbio, dato che le ricadute nella pazzia sono la regola, ecco che uno stato siffatto è il più atroce: un'eterna alternanza tra vergogna e pentimento. Ora, se Leucippo vuol farsi

una corretta idea delle religioni, deve liberarsene completamente e riconoscere: ogni religione è un sistema di errore e di tirannia, escogitato da sacerdoti imbroglioni per il dominio sulle menti fragili, puntellato da prìncipi ignoranti, i quali stimano la superstizione come il più saldo sostegno del loro trono e del loro potere, mentre egli pone per la verità i prìncipi sotto la tutela di religiosi senza scrupoli.

"Certo che la saggezza esige che si rispetti pubblicamente la religione del proprio Stato, quantunque tutte le religioni siano false e dannose, che ci si sottometta esteriormente a tutte le insensatezze del culto, specialmente quando non ci si può scansare e quando il saggio, per la sua professione o per la coazione delle circostanze, è costretto a frequentare persone di cui si diventa nemici, qualora si rifiuti di essere loro schiavi."

Ho già accennato che la Lettera successiva si divide in due parti, si potrebbe dire in due trattati, ritrovando solo alla fine la calda tonalità d'una fraterna raccomandazione. Un'altra peculiarità formale di questo scritto è intuibile dal nome del titolo; Fréret scrive sotto la maschera d'un greco del II o III secolo dell'èra cristiana. Tale maschera viene ora tenuta ben salda davanti, ora scostata appena dal volto; in ogni caso, essa offre all'autore occasioni sufficienti per indicare – tra le religioni pericolose – anche l'ebraismo e il cristianesimo.

Dunque, per soddisfare contemporaneamente la pigrizia e la curiosità della nostra mente, si sono inventati degli dèi, ovvero esseri dotati di ragione, onniscienti e onnipotenti, ai quali si attribuivano gli effetti di cui non si conoscevano le cause; li si è immaginati conformi al modello dei sovrani, altrettanto spietati e cattivi; a loro si sono recati anche dei doni, giacché non v'è sostanziale differenza tra doni e sacrifici.

A ben guardare, vi sono solo due generi di religioni, quelle del politeismo e quelle del monoteismo; la differenza tra i due, tuttavia, non è così rilevante. Con moltissima antiquata erudizione ci viene presentato il politeismo dei Greci e degli Egiziani.

L'altro sistema, quello monoteista dei Caldei, degli Ebrei e dei Persiani, interessa già di più l'autore. Il quale ha occasione di rievocare la nuova catena ebraica che prende nome da quella dei "cristiani". Dietro la maschera d'un greco, Fréret si fa così maligno circa gli uomini e gli animali divinizzati (ad esempio su Apis, della cui divina sostanza ci si alimentava), come sarà in seguito soltanto Voltaire; ma non si risparmia neppure sulla capricciosità del gusto degli dèi nella scelta dell'arrosto pei sacrifici. Con molta efficacia e con estrema esecrazione viene combattuta specialmente la morale dei cristiani, ma si ammette nel contempo che le dicerie sulle occulte nefandezze della nuova

setta sono infondate. "In ogni caso, una buona morale non può sussistere in nessun luogo in cui non vi sia una qualche religione che le offra sostegno."

Ma nulla è più insensato e nulla più innaturale della dottrina dei cristiani, per i quali alla divinità sono più gradite determinate cerimonie o certe mortificazioni della carne. Su questo punto gli Ebrei, generalmente alquanto più ragionevoli, sono persino peggiori: "secondo i loro princìpi spiace alla divinità chi mangia carne di maiale, non meno di chi mangiasse carne umana." La verità non si può trovare in parecchie religioni, essendoci troppe contraddizioni al loro interno; probabilmente, essa non si ritrova in nessuna di esse. Le religioni politeistiche sono state almeno così sincere da non richiamarsi a nessuna rivelazione, tanto meno a scritture Sacre; persino i loro oracoli si limitano a presupporre la religione, ma non pretendono di esserne il fondamento.

Fréret e le religioni – Sempre sotto la maschera del greco Trasibulo, Fréret s'indigna ora contro i libri sacri degli Egiziani (le loro leggende sono ridicole, strambe e più infami dei peggiori libracci), degli Indiani, dei Persiani (la più ragionevole fra tutte le religioni allora conosciute) e dei Caldei, al punto da far ritenere che volesse – sotto bersagli fittizi e convenzionali – sfogare i propri nervi sulla religione giudaico-cristiana. Ma Fréret non è così pavido. Anche nei confronti del Vecchio Testamento egli esercita una stringente critica storica e morale. Molte cose possono esservi state accolte lungo tempo dopo la morte del legislatore; alcune concezioni dell'Essere supremo sono fanciullesche, ma in particolare gli spudorati Libri Profetici sono ispirati al massimo grado da oscenità e assurdità, mentre sono chiari unicamente nelle loro sconcezze. Con libertà e superiorità maggiore che nei deisti inglesi, Fréret si prende gioco dei miracoli di cui gli Ebrei potevano menar vanto; essi dovevano esser felici e prosperare fintanto che dipendevano dalla legge del loro Dio; giammai essi furono però più devoti quanto furono dopo la cattività babilonese, e mai le cose andarono peggio per loro.

Con una superficiale critica della cristologia, il fondatore del cristianesimo viene definito un impostore e un falso messia. "I libri di questa setta, che per principio è la più intollerante di tutte, e alla quale è connaturato lo spirito persecutorio, sono colmi di bambinate e di assurdità; le contraddizioni, che si trovano ad ogni pagina, sono assolutamente insanabili."

I libri sacri di tutti i popoli recano dunque i segni dell'inganno, dell'ignoranza e della demenza. Noi ci possiamo occupare di tutte le loro divinazioni e taumaturgie solo come di altri fenomeni infondati della storia; solo che da noi si accampano – dalla tirannica autorità dei sacerdoti, e col più bieco fanatismo

– proprio le più proterve pretese e articoli di fede. Contro siffatti nemici del genere umano si può cercare scampo solo nel sano raziocinio umano; perché la metafisica, con le sue astruse sofisticaggini, ha fallito in tutto e per tutto.

SEGUITO DELLA LETTERA DI FRÉRET – Fréret promette di indagare senza pregiudizi, nella seconda parte della sua "Lettera" sulla ragione, sui fondamenti della conoscenza e sul retto uso della ragione, usando un linguaggio generalmente intelligibile. Un'analisi più dettagliata potrebbe e dovrebbe dimostrare che Fréret – oltre a Hobbes e a Locke – ha letto anche Spinoza e Hume con una comprensione di cui non era affatto capace il Voltaire circoscritto nel suo deismo inglese, peraltro tanto più efficace in virtù di quella sua limitazione. Ci ricorda Spinoza, forse, la critica biblica, ma sicuramente la concezione d'un dio come d'una sintesi di tutte le speciali essenze dell'universo; parimenti, procede forse da Hume il fatto che Fréret (cosa che ancor oggi non è penetrata nella teoria della conoscenza) riconduca ad un'abitudine del pensiero il concetto di causa, apparentemente così perspicuo.[7]

Ho già detto che Fréret doveva allo studio di Locke importanti intuizioni critiche sul linguaggio. Con lui, egli nega le idee innate, con lui (e con Hobbes) respinge la realtà di quei concetti o immagini rappresentati da poeti e pittori come chimere, centauri, e simili, come lamie e lemuri, di fronte ai quali finiscono per tremare bambini e fragili donnette. Come la critica linguistica, egli non indietreggia – in questo contesto – dal dipingere anche il concetto di Dio come una siffatta perversa e fuorviante unione di qualità eterogenee. "Ci si convince che questa compagine di qualità produca reali esseri che esistono al di fuori di noi; si collegano le idee di causa, di raziocinio, di potere, di bontà (o di malvagità), dando a questo amalgama il nome Dio; ci si avvezza a considerarlo come qualcosa di reale, dimenticando di aver creato da sé stessi questa idea; si sovreccita la propria immaginazione e, alla fin fine, non solo si è convinti

7. Naturalmente, la "Lettre de Thrasibule" sarebbe necessariamente un falso, qualora fosse dimostrato l'influsso di Hume, e se la Lettera fosse datata già al 1722; giacché lo scritto di Hume uscì – fatto dapprima poco osservato – solo e non prima del 1739. Sennonché noi sappiamo della "Lettre" solo a partire dal 1738. Per il resto, la questione dell'autenticità degli scritti di Fréret è ancora del tutto insoluta; io tendo a ritenere che la maggior parte dei pezzi nella raccolta del 1796 sia costituita da falsificazioni, redatte nella cerchia di Holbach, ma che la "Lettre de Thrasibule" sia autentica, seppure in qualche modo modificata – a maggior gloria del diavolo – da Naigeon. Alcune cose, pertanto, andrebbero ascritte a Naigeon. Teniamo sempre presente che siffatti falsi "filosofici" erano, in quell'epoca, fenomeni all'ordine del giorno. Ed io, quando si parlerà del "testamento del parroco Meslier", dovrò lasciare senza risposta una questione analoga a questa.

che la sua volontà sia la causa di ogni accadimento, ma altresì del fatto che l'osservazione delle cose più disparate sia solo un mezzo per piacergli." Non si troverà mai, prima di questo, e solo raramente in seguito, una così serena e decisa professione di ateismo.

Fréret non si accontenta di dimostrare – contro "partigiani e fautori del sistema religioso" – che l'esistenza d'una causa universale e immateriale è impossibile, che "lo spettro d'una divinità" esiste nel nostro spirito solo come una visione onirica; per di più, egli mette alle corde i teologi e svela l'inutilità di ogni religione mediante la stringente prova che la volontà divina (pur ammettendo l'esistenza d'una divinità) non può assolutamente essere libera all'interno dell'ordinamento cosmico a noi noto, e che quindi viene a cadere tutto quanto i teologi hanno escogitato sul rapporto della divinità col mondo e sul nostro rapporto con essa. Inoltre, un libero volere umano non è conciliabile col dogma religioso del potere e della volontà di Dio; Dio potrebbe solo dare delle leggi alla materia inanimata, se l'uomo non è necessitato a obbedirgli; senza contare che gli uomini sono unanimi solo sulle leggi matematiche e fisiche, non certo su quelle morali.

In antitesi ai deisti del suo tempo (Voltaire compreso), i quali lasciavano ancora in vigore la sola prova morale a favore dell'esistenza di Dio, Fréret impiega precisamente il nostro sentire morale a scapito del divino. Secondo le nostre opinioni di giustizia e di benevolenza, la presunta divinità ci è decisamente ostile. "Posso io concepirla diversamente da un'essenza barbarica, iniqua, capricciosa, degna piuttosto del mio disprezzo e del mio odio? Posso vedere in essa qualcosa che non sia un crudele tiranno e un essere mostruoso, al quale non vorrebbe somigliare neanche l'uomo più scellerato? Eppure tale e quale è il Dio che ci inculcano i fautori del sistema religioso."

Dio non ci ama affatto e non merita il nostro amore; nessuna religione è migliore dell'altra. Tutte sono prodotti del fanatismo o dell'impostura, perlopiù un prodotto di entrambi. Si vede bene come anche questi violentissimi attacchi si differenzino dalla pura teoria dell'inganno, propria degli avversari deistici delle Chiese.

SPINOZISMO ED EPICUREISMO – In Fréret, trovo tra l'altro un passo che è spinozismo puro. Eccolo: "La divinità non è nient'altro che l'universo, di cui noi medesimi costituiamo una parte, in quanto noi agiamo sul nostro ambiente ed esso su di noi. La divinità, dunque, non è distinta dall'universo più di quanto la repubblica di Atene lo fosse dai cittadini che la formavano." E trovo un altro passo che ricorda Kant in maniera sconcertante, ovvero il primato

delle categorie della ragione, nonché l'inconoscibilità della cosa in sé.

Non vorrei tuttavia cadere nell'errore di quasi tutti i suoi recenti scopritori; però vorrei evitare di sopravvalutare ulteriormente questo importante pensatore; come nel campo della storia, così anche in quello della psicologia egli non riuscì ad affrancarsi dal linguaggio del suo tempo. Solo una parola vorrei però dire sul suo rapporto con Epicuro, visto che i devoti credono di poter cantar vittoria ogni qualvolta inseriscono un ateo nel ben noto "gregge di Epicuro".

Certo che Fréret ha ammesso l'inclinazione al principio del piacere e l'avversione al dolore come legge di tutti i viventi; da questo principio egli ha perfino desunto i concetti di buono o giusto e quelli di cattivo e iniquo. L'uomo vuole infatti esser felice. Ma è sbagliatissimo credere che precisamente gli atei siano dediti ai piaceri peccaminosi; perché la moralità non dipende dalle convinzioni, bensì dal naturale temperamento, dall'educazione e dalle passioni di ogni individuo. Orbene, se questa è la dottrina dell'epicureismo puro (così spesso e a torto calunniato), allora in Fréret si può ben evidenziare che egli si contrappone criticamente (come s'è detto) all'atomismo di Epicuro, vale a dire al meccanicismo. Le linee e i punti dei geometri sono (espressi nel nostro linguaggio) buone ipotesi, mentre non lo sono gli atomi. Gli atomisti più scaltri hanno scansato l'errore di ipotizzare corpi incorporei; ma molti di loro sono incorsi in questo errore, scambiando l'esistenza soggettiva con l'esistenza reale.

Basta questo cauto dubbio ad elevare Fréret sopra il grigio e dogmatico materialismo d'un Holbach. Bisognerebbe annoverarlo tra gli agnostici, anche se non fosse un critico linguistico già nei confronti del concetto di Dio. Fréret non si stanca mai di dirsi pago del suo non sapere. Perciò egli definisce se stesso uno stoico. La materia sussiste per forza propria e la sua esistenza è necessaria – bisogna dirlo – ove non si voglia darsi pace già professando di non sapere. È infinitamente più saggio riconoscere la propria impotenza che affermare un sapere su ciò che non si sa. Il mondo oggettivo, che viene interpretato con uguale sicurezza da teologi e da materialisti, è per lui inspiegabile e inconoscibile; egli sa solamente che l'ipotesi di un Dio non è né una spiegazione né una conoscenza. Volendo, si può definire la sua dottrina un panteismo totalmente chiaro e senza Dio. Fréret non conosce nessuna causa del mondo distinta e distante dal mondo.

"Per il resto, confesso che il mio spirito è troppo debole e troppo limitato per intuire tutti i segreti della natura e per determinare le vere cause di tutti i fenomeni; eppoi io non ho la risibile follia di voler spiegare tutto. Io mi arresto là dove l'evidenza dei miei occhi cessa di guidarmi, avvolgendomi poi tranquillamente in un'ignoranza che non arrossisco di ammettere. Questo non

sapere non è disonorante, in quanto è insormontabile."

MONTESQUIEU – A motivo della sua opera principale, di quell'"*Esprit des lois*" sempre vivo e attuale, Montesquieu ha avuto fama di appartenere ad un gruppo diverso da quello dei distruttivi derisori della religione. Egli fu un artefice, un uomo costruttivo solo nella misura in cui risvegliò in Francia l'entusiasmo per la costituzione inglese. Non era un intellettuale nel senso del sapere critico; non scandagliò mai infatti l'attendibilità delle sue fonti, accontentandosi di intrecciare alle notizie o agli aneddoti tramandati delle osservazioni preziose o argute. Nella sua predilezione per l'Inghilterra, nella collera verso *l'ancien régime* e nell'odio per la Chiesa, era tuttavia assai simile al poco più giovane Voltaire; solo che Montesquieu non era un poeta, nemmeno nella modesta accezione in cui il grande scrittore Voltaire può esser definito tale.

Eppure anche Montesquieu fu una personalità eccezionale, talché la sua influenza sulle idee politiche del Settecento fu forse ancor più profonda di quella esercitata dal suo celeberrimo connazionale. Al primo sguardo, sembra rilevante la distanza tra le sue satiriche, persino scandalose "*Lettres Persanes*" (1721) e il suo retorico, austero "*Esprit des lois*" (1748). Ma la personalità è identica: nelle Lettere Persiane si condanna la società francese mediante una parodia, nelle "Considerazioni intorno ai Romani" (1734) quella stessa condanna viene pronunciata tramite una comparazione col patriottismo degli antichi Romani, mentre l'opera massima della sua vita – lo "Spirito delle leggi", appunto – torna ad emettere comunque un giudizio distruttivo sullo Stato e la Chiesa della sua patria.

Avendo giustamente esaltato la personalità di Montesquieu, mi sento ora in dovere di dire esplicitamente – rischiando il sospetto d'essere pedante – che Montesquieu, malgrado il suo coraggio, non fu certo un eroe esemplare dello spirito. Non riesco infatti a chiudere gli occhi su un fatto che ad altri potrà forse sembrare irrilevante. Montesquieu visse per la sua missione, da lui medesimo prefissata, di combattere il sistema del Re Sole, fondato sull'assoluto potere militare e clericale. Nelle sue "*Lettres Persanes*" (nella lettera 73) si prende gioco in particolare dei pretoriani intellettuali dei sovrani francesi, ossia – per usare l'infelice espressione di du Bois-Reymond – dell'Accademia di Parigi, sferzando soprattutto la ciarliera adulazione che vi regna incontrastata.

"Ce corps a quarante têtes, toutes remplies de figures, de métaphores et d'antithèses; tant de bouches ne parlent presque que par exclamation; ses oreilles veulent toujours etre frappées par la cadence et l'harmonie. Pour les yeux, il n'en est pas

question: il semble qu'il soit fait pour parler, et non pas pour voir. Il n'est point ferme sur ses pieds." E pochi anni dopo, quando l'autore è diventato anch'egli membro dell'Accademia, tiene una prolusione inaugurale meritevole di identico sarcasmo: grondante anch'essa di antitesi e di figure retoriche, esalante incensi per i ministri morti e viventi, adulando con insuperabile impudenza il re defunto e quello regnante: Luigi XIV viene paragonato addirittura a Dio, del quale sarebbe un ritratto. Sarei nondimeno ingiusto se attribuissi un'eccessiva importanza a queste umane debolezze; nonostante tutto questo, Montesquieu fu un condottiero, una guida vittoriosa nella battaglia contro il potere coalizzato della monarchia e della Chiesa. In una delle sue mediocri poesie giovanili aveva espresso giustamente il suo amore per la libertà:

> *"Nous n'avons pour Philosophie*
> *Que l'amour de la liberté."*

Le sue "Considerazioni intorno alle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza", che hanno reso accessibile alle persone incolte e alle signore un grande pezzo della storia mondiale, che promanano dal nemico dei cristiani Bolingbroke e portano diritto all'anticristiano Gibbon, che insegnano il meglio della storia, ossia l'entusiasmo che essa fa nascere (secondo le parole di Goethe), ebbene, queste considerazioni contengono – sia pur tra le righe – non pochi attacchi contro il predominante potere del clero. Ma è vero che la sintesi del suo spirito libertario si trova già nelle Lettere Persiane.

"Lettere Persiane" – Charles de Secondat, divenuto solo più tardi (per la morte d'un ricco zio) barone di Labrède e di Montesquieu (1689-1755), scrisse le sue celebratissime e vituperatissime "*Lettres Persanes*" all'età di 32 anni. In tutto e per tutto nello stile degli ultimi deisti inglesi: uno stile spiritoso e malizioso, col gradevole supplemento di lascivi racconti dell'harem. Un romanzo a chiave, la cui soluzione rimandava a tutte le istituzioni statali e ecclesiali di Francia. E privo di qualsiasi dono inventivo nella trama del racconto; ma la mascherata è così trasparente, che quasi quasi cessa di essere tale. Per la prima volta – dalla fondazione della monarchia assoluta in Francia – tutto viene qui esposto inesorabilmente al ludibrio; compresa, insieme con la monarchia assoluta, anche la Chiesa dominante. Si è accertato che uno scrittore da gran tempo caduto nell'oblìo (du Fresny) aveva suggerito al presidente del Parlamento Montesquieu l'idea per le sue Lettere dalla Persia, grazie ad alcune serie e allegre conversazioni (1707) di cittadini siamesi sulla Francia. Sennonché tali travestimenti erano allora assai frequenti, come abbiamo già visto. Nei

numerosi romanzi di viaggio si trasferivano infatti le utopiche nostalgie dei poveri europei per terre lontane o per reami favolosi; era soltanto un rovesciamento di prospettive il fatto che, adesso, abitanti di regni così leggendari e felici manifestassero la loro opinione sui misfatti e i vizi dell'Occidente.

Il romanzo vero e proprio ha così scarso valore, che io rinunzio ad una sintesi narrativa; anche la satira politica mi distrarrebbe troppo dal mio fine primario. A noi premono esclusivamente quei passi che sono diretti contro il cattolicesimo e, in ultima analisi, contro ogni religione positiva. Montesquieu si presenta in qualità di deista, ma è in verità un perfetto pagano.

Lievi canzonature contro dogmi ed usanze della Chiesa cattolica, contro le schermaglie tra gesuiti e giansenisti, contro la teologia e la sua casistica, non mancano nemmeno nelle prime brevi 15 lettere. Più in là (lettera 24°) il papa viene definito un grande mago che induce i suo servi a pensare secondo il suo volere; lo sfruttamento del popolo da parte del papa e dei suoi vescovi viene contrapposto (lettera 29°) ai felici territori dell'Islam. Il cristianesimo viene puntellato a forza di patiboli, mentre l'Islam – senza mezzi violenti – in virtù della verità medesima; ma successivamente (lettera 35°) il cattolicesimo vien di nuovo ironicamente esaltato per la sua somiglianza con l'Islam. Con rabbia uno dei persiani si scaglia contro la consumata faziosità dei confessori: "Un principe persiano farebbe mettere immediatamente al palo un cortigiano che lo ingannasse come i Gesuiti ingannano Dio, insegnando a trasgredire le leggi."

Le teorie del paradiso, del peccato d'origine, della predestinazione vengono respinte (lettera 69°) quali superstizioni ebraiche o in quanto princìpi irrazionali e assurdi; viene legittimato invece il suicidio (lettera 76°) quale virtù degli uomini del Rinascimento. Critiche violente sono riservate (lettera 117) al celibato dei monaci e al divieto del divorzio. C'è bisogno di aggiungere che Montesquieu, agli attacchi contro ogni teologia, associa ogni sorta di sarcasmi verso l'intero, antiquato sistema delle scuole? Perché, incuranti di tutte le istanze d'una nuova generazione, maestri e pedagoghi d'Europa avevano mantenuto intatto il sistema di sapere e l'educazione lessicale, che meritavano pur sempre la definizione di "scolastico"; e quindi, anche nella storia della rivoluzione scientifica – particolarmente delle scienze storiche – all'autore delle Lettere persiane e dello Spirito delle leggi spetta un posto di primo piano.

Come s'è detto, Montesquieu non era disposto a diventare un martire delle sue idee. Col passar degli anni, divenne sempre più accademico, rinnegando non solo le sue Lettere persiane, ma anche un successivo, assai più debole romanzo, "*Le Temple de Gnide*". Per giunta, le stesse Lettere persiane vennero annacquate nelle successive, numerose riedizioni. Talché la 113° lettera, che

tratta l'invecchiamento dell'umanità e della natura, conteneva in origine un attacco – successivamente espunto – contro la cronologia biblica; la grandezza delle epoche, con la cui accettazione la recente teoria dell'evoluzione ha superato le favole della Bibbia, venne in qualche modo anticipata già da Montesquieu: gli anni del mondo sono incalcolabili come la sabbia sul mare, sicché al loro confronto l'intera cronologia ebraica non è che un batter d'occhi.

Senza dubbio, gli scritti seri e divertenti di Montesquieu avevano contribuito a generare lo stato d'animo da cui – più d'una generazione dopo – scaturirà lo spirito del 1789: il patriottismo rivoluzionario dei francesi insieme con la sua venerazione per la ragione e per le pagane virtù dei Romani. Questo influsso non operò pari pari sui salotti delle celebri dame parigine, sugli abati e aristocratici che li animavano; ma dopo che Montesquieu, nella nuova edizione del suo "*Esprit*", ebbe colmato alquanto le vistose lacune delle sue conoscenze storiche, e quando la sua fama fu importata a Parigi dagli amici inglesi, allora si cominciò a parlare – nella cerchia delle signore Tencin, Geoffrin e du Deffant – di Montesquieu ancora di più che dell'Enciclopedia.

Nello "Spirito delle leggi", il cristianesimo non venne più deriso, ma in compenso ormai sostanzialmente abrogato, in quanto verità trascendente l'umano. La religione è dunque un'istituzione politica, che sembra adattissima, specialmente a sostegno di governi dispotici. Eppure il tono dominante del libro era così moderato, così discreto, che nei primi tempi della grande Rivoluzione proprio il partito più sprovveduto – quello dei sognatori d'una costituzione inglese (1791) – fece disperatamente appello a Montesquieu. Ritroveremo in Gibbon, lo storico inglese formatosi in Francia, l'anticristianesimo di Montesquieu, motivato con una sapienza di gran lunga maggiore. Vi fu un solo scrittore dotato di vigore superiore a quello di Montesquieu: era Voltaire, il grande propugnatore della rivoluzione religiosa del 1793.

Voltaire – La prudenza con cui Voltaire vela le sue più intime convinzioni ha un carattere diverso dalla prudenza di Bayle. Volendo afferrare dall'esterno siffatte questioni di coscienza (cosa che non può riuscire mai fino in fondo), è pur necessario distinguere – in questo supremo condottiero del XVIII secolo – tre differenti motivi, di cui il primo è grandioso ed encomiabile, il secondo assai comprensibile, e solo il terzo può esser definito brutto e volgare.

Voltaire si sentiva a buon diritto lo stratega e il politico dei liberi pensatori francesi ed europei. Tant'è vero che riteneva suo dovere predisporre la vittoria della sua parte anche ricorrendo ad astuzie belliche. E tra queste v'era che, in moltissimi casi, lasciava correre i suoi opuscoli senza il proprio nome, e

che eludeva la censura facendo pubblicare libri (come allora si usava generalmente) sotto falso luogo di stampa e falso editore. Corrispondeva d'altronde alla sua funzione strategica che egli abbastanza spesso incitava, a voce a per iscritto, molti ufficiali inferiori – che magari egli considerava soldati semplici – ad esporsi a tutti i pericoli del fronte, mentr'egli rimaneva nelle retrovie. Nel carteggio con d'Alembert, dove i due grandi intellettuali si scambiano battute come due autentici monelli sotto il nome di Bertrand e Raton, Voltaire è veramente la volpe anche più astuta che impartisce i migliori consigli strategici. Nei suoi rapporti con l'Enciclopedia, la cautela per la sua persona e la più animosa diplomazia in favore della causa si rivelano nella luce più pura.

È superfluo premettere che Voltaire, malgrado ogni prudenza, non era un codardo; un vile non avrebbe attirato su di sé la collera dei potenti. Però cercava di scansare noie e fastidi, non avendo neanche lui alcuna inclinazione al martirio. E dico soltanto "noie", giacché in quest'epoca non usava ormai più bruciare gli eretici. Ma era pur sempre opportuno – almeno secondo il costume morale del Settecento – adulare tutte le persone autorevoli e influenti con graziosa inverecondia, qualora in tal modo potesse esser sventata o mitigata una personale persecuzione. E, nella vita di Voltaire, non mancarono certo siffatte persecuzioni, o quantomeno le minacce. Vero è che le bastonate ricevute nella sua gioventù dai lacché d'un grande signore non erano destinate a colpire il Voltaire libero pensatore, quanto piuttosto lo scapestrato rivale nelle grazie d'una dama. Ma non aveva ancora 23 anni, allorché venne rinchiuso nella Bastiglia (ma stavolta davvero, pare, a causa dei versi scritti da un altro!).

In seguito (1734) le sue *Lettres anglaises*, che fanno parte dei suoi scritti più radicali, vennero bruciate per mano del boia, e fu aperta un'inchiesta a suo carico. Allora fuggì, se si può chiamare una fuga il fatto che lasciò Parigi facendosi ospitare in qualche angolo di provincia da un protettore o una protettrice. Quella volta approdò a Cirey, nel castello di Madame du Chatelet. Due anni dopo mandò sulle furie, un'altra volta, bigotti e bacchettoni con l'immoralità del suo poemetto *Le Mondain*. Il principe ereditario Federico di Prussia gli offrì un rifugio dove – in piena libertà – avrebbe potuto scrivere e far stampare ciò che voleva. Solo alcuni anni più tardi, però, si giunse al primo incontro personale dei due illustri liberi pensatori; solo nel 1750 avvenne infatti il trasferimento di Voltaire a Berlino. È noto che, tre anni dopo, ne seguì la rottura; in questa vicenda, re Federico apparve alquanto inaffidabile, essendosi comportato non proprio da amico; ma, d'altra parte, la smodata avarizia non meno dell'intrattabilità di Voltaire bastano a spiegare la rottura. Eppure allora, quando Federico gli offrì asilo la prima volta, gliene derivò (forse a causa di quell'offerta) un

ulteriore sostegno presso la Corte francese: titoli e introiti.

Si tenga presente, oltretutto, che la situazione degli scrittori nei confronti dei ricchi casati era diventata – intorno alla metà del Settecento – del tutto diversa da quella ch'era stata, poniamo, già un secolo prima. Se poeti e scrittori erano stati in precedenza camerieri particolari e adulatori dei potenti, ecco che ora faceva parte delle buone maniere fra i nobili dell'aristocrazia, in contatto con un *bureau d'esprit*, di adulare a loro volta artisti e intellettuali. Voglio solo ricordare, in proposito, che d'Alembert pubblicò nel 1742 il suo fondamentale opuscolo sul rapporto tra scrittori e mecenati (solo Lessing, in Germania, era ancor più orgoglioso di sé, senza protezione, senza appoggi editoriali, senza clique), e che intorno al 1750 i vecchi salotti letterari delle *Précieuses* si andavano trasformando nei nuovi salotti, istituiti intorno alle dame dell'Enciclopedia. Soltanto là dove si trattava di ottenere protezione dalle persecuzioni dei Parlamenti – ancora prevalentemente "clericali"–, gli scrittori non potevano fare a meno della benevolenza di personalità altolocate, ricercando il favore dei funzionari di corte o dei ministri, persone spesso assai liberali. Titoli e pensioni erano infatti prerogativa esclusiva delle corti.

Così stavano le cose allorché Voltaire prese (o gli fu dato) commiato da Berlino; la "barbara" corte del Nord gli aveva concesso non solo ogni libertà, ma lo aveva anche viziato a tal punto, mediante la familiare frequentazione col re e coi migliori prìncipi tedeschi, da non poter più sopportare – dopo il rimpatrio – la precaria vita d'uno scrittore sotto *l'ancien régime*. Dopo qualche tergiversazione, egli fece della sua proprietà di Ferney, presso Ginevra, il suo piccolo regno (credette infatti, con l'acquisto della contea di Tournay, di potersi nominare conte di Tournay, cosa di cui Federico rideva non poco), che in realtà era una tana di volpe, regalmente addobbata, con due uscite. Da questo momento in poi, le lotte – e per di più alcune battaglie assai impegnative e gloriose – saranno senza tregua, ma la sicurezza personale di Voltaire non sarà praticamente più minacciata.

Il suo "*Candide*" esce nel 1759 sotto falso nome, come una traduzione dal tedesco, viene bruciato a Ginevra dal boia, ma diffuso e letto in tutta la Francia come un capolavoro di Voltaire. Da Ferney, combatte vittoriosamente contro i consiglieri di Tolosa la celebre causa per la riabilitazione di Jean Calas. E da là egli lancia nel mondo i suoi caustici libelli contro la Chiesa, definita la "*Infâme*". Sicuramente lo sostenevano in ciò la sua fama universale – a poco a poco incontrastata – nonché il plauso di quattro sovrani (anche Federico, dopo alcuni anni di screzi, si era riconciliato con lui), e tuttavia la tana di volpe di Ferney risultava pur sempre utile. Da Parigi, infatti, Voltaire non era

propriamente messo al bando, ma aveva a corte nemici assai influenti, tanto da non ottenere né l'autorizzazione né tantomeno l'invito a rientrarvi. Quando, poche settimane prima della sua morte, poté finalmente tornare a Parigi, per incontrarvi davvero la morte – a causa degli strapazzi causati dai suoi trionfi – il re si tenne in disparte, e nemmeno a Marie Antoinette fu permesso rendergli omaggio (presenziando alla festa teatrale in suo onore); eppure Voltaire, pur prossimo alla fine, aveva fatto il suo ingresso a Parigi come un sovrano.

Al di là dell'importanza storica di Voltaire, si pone la domanda: quale significato ha ancora – come libero pensatore e come scrittore – la guida suprema del XVIII secolo per il tempo presente? Ecco, questo meraviglioso "Epitaffio per Voltaire", dettato da Lessing, mi sembra oggi ancora insuperabile nella sua sobria semplicità:

"Il buon dio gli perdoni di grazia
La sua Henriade,
Le sue tragedie,
E molti dei suoi versetti;
Perché, quant'altro è uscito dalla sua penna
È stato pressoché perfetto."

Critici sinceri e ipocriti hanno cercato di rimpicciolirne la figura; alcuni spiriti liberi e indipendenti – D. F. Strauß, Nietzsche, Popper-Lynkeus – l'hanno forse sopravvalutato.[8]

"CANDIDE" – In ogni caso, anche se Voltaire non avesse mai donato al mondo null'altro che la reazione d'un uomo al terremoto mandato da Dio alla città di Lisbona – ovvero "*Candide ou l'Optimisme*" (1758) –, io non esiterei a collocarlo tra i pochi grandissimi benefattori della nostra specie. Anche là, sia chiaro,

8. Ingenerosi e maligni, in maniera sorprendente più per l'ingiustizia che per la cattiveria, sono i versi che Federico il Grande ha dedicato al "Candido":

"Candide est un petit vaurien,
Qui n'a ni pudeur, ni cervelle;
A ses traits on le connait bien
Le frère cadet de la Pucelle.
Le vieux papa, pour rajeunir
Donnerait une belle somme;
Sa jeunesse va revenir,
Il fait oeuvres de jeune homme.

Tout n'est pas bien! lisez l'écrit,
La preuve en est à chaque page;
Vous le verrez en cette ouvrage,
Où tout est mal, comme il le dit."

non fu veramente poeta; ma certamente uno scrittore al quale riuscì in pieno qualcosa che non aveva precedenti. L'attacco è rivolto allo scellerato ottimismo dell'insincero Leibniz. E si racconta una vicenda ricca di peripezie, oggi assai antiquata – si direbbe – nella sua forma artistica. Se non fosse che, anche chi la leggesse per la decima volta, non smette di riderne; e non fosse che l'umorismo freddo – con cui si comunicano le peggiori atrocità – non è mai stato più raggiunto né da un inglese, né da un tedesco, né da un francese. Sicché non esito di fronte al paragone: come nel primo finale del "Figaro" mozartiano un solo squisito motivo accompagna nell'orchestra tutte le sorprese e gli intrichi della scena, così la sonora risata di Voltaire alle spalle di Leibniz accompagna tutte le avventure del romanzo. Che sarebbe nient'altro che una modesta parodia se – dietro il filosofo della Teodicea – non si ergesse il buon Dio in persona. L'esistenza di Dio, di per sé, non viene minimamente menzionata né confutata nel "*Candide*" ; epperò i solenni attributi di Dio, l'onnipotenza, la somma bontà, la giustizia, non si sono più ripresi dal ridicolo di cui son fatti bersaglio.

Ho dovuto evocare la biografia di Voltaire per mettere in evidenza che egli non merita alcun rimprovero per non esser stato costantemente un assertore leale – per amor della buona causa e per la preoccupazione della propria personale libertà –, e per avere adottato certe riserve, specie nella forma. Brutti e volgari, come s'è detto, finzioni e stratagemmi lo diventano solo quando li applica per i suoi personali vantaggi, specialmente per vanità. Ad esempio, quando scrive una vistosa lettera (1746) in lode dei Gesuiti, solo per accattivarsi i voti dei membri gesuiti dell'*Académie Française* a favore della propria candidatura; e così pure quando (1743) per lo stesso scopo rinnega le sue *Lettres philosophiques*. Neppure è da prendere sul serio quando egli, quale castellano di Ferney, fa la comunione pasquale, pronunciando addirittura una predica (contro il furto) nella chiesa della sua parrocchia. Il che mandava su tutte le furie i religiosi, ma faceva ridere di gusto i suoi amici filosofi.

Sarebbe stato però molto peggio se veramente (come affermano tuttora scrittori clericali) egli, nell'imminenza della sua morte, avesse abiurato dalla sua miscredenza; sappiamo infatti, dal bravo medico Tronchin, che conservò la lucidità della sua mente fino all'ultimo istante. Per la verità, Voltaire nutriva una paura assai poco filosofica della morte, nonché un'angoscia – ancor più antifilosofica – che la sua salma potesse esser sotterrata nello scorticatoio. Tanto che, quando si ammalò a Parigi, diede udienza ad uno zelante chierico con studiata cortesia, e pare persino che avesse sottoscritto una dichiarazione in cui si pentiva di diverse cose sparse nelle sue opere. In realtà, nell'ora del decesso, egli mandò via quel religioso e il parroco del suo quartiere ("*Laissez moi mourir*

en paix"), morendo senza assistenza chiesastica. In ogni modo, il battibecco sulle sue presunte ultime parole non ci riguarda; probabile che in un'ora avrà parlato in modo piuttosto sacrilego, e un'ora dopo con accenti più deistici; tuttavia, come altri grandi uomini, non si era preparato per pronunciare l'ultima parola. Vero è che, alcuni giorni prima della morte – e in un'occasione solenne – pronunciò in certo qual senso il suo testamento deistico e libertario. Allorché Voltaire e Benjamin Franklin si salutarono abbracciandosi (Franklin aveva 72 anni, Voltaire 84), mentre Voltaire s'accingeva a benedire il nipote del combattente per la libertà, lo fece con queste parole: "*God and Liberty*".

"***Boulainvilliers***" – Voltaire era ben consapevole del suo debito nei confronti di Fréret, facendo parlare il suo austero e coraggioso precursore nei Dialoghi: "prima, durante e dopo il convito".

Questi tre dialoghi – sotto il titolo "*Le Dîner du Comte de Boulainvilliers*" –, che risaltano ancora per la loro leggiadra spavalderia persino tra le opere di Voltaire, furono da lui scritti nell'anno 1767. Le persone impegnate nella conversazione sono, oltre all'abate Couet e alla contessa, due scrittori che – nella prima metà del Settecento – erano stati assai noti come liberi pensatori e atei: il conte Henri de Boulainvilliers (vissuto dal 1658 al 1722, le cui opere furono edite solo dopo la sua morte)[9] e Nicolas Fréret. Voltaire utilizza la rinomanza di questi due scrittori per far esporre le idee anticristiane contro l'abate Couet, il quale fa da testa di turco, facendo intendere chiaramente che neppure lui crede nei dogmi, e che difende la religione solo per amore delle sue prebende. Ciò che Voltaire fa dire a quei due, non è nuovo, com'è vero che egli si ripete sovente nei suoi scritti razionalistici, talora anche letteralmente; ma ciò che costituisce il modernissimo fascino del "*Dîner*", è per l'appunto il tono mondano con cui un religioso cattolico viene messo alle strette, confessando che il suo maggior cruccio è che discorsi di tal fatta gli rovinano l'appetito. "*L'histoire de l'église trouble la digestion.*"

9. Per la verità, il conte non fu affatto un illuminista né, sicuramente, un personaggio politicamente liberale; era infatti un nostalgico del sistema feudale del Medioevo e, solo per questo, un oppositore della Corte e del clero del suo tempo. Montesquieu disse di lui: possedeva più spirito che raziocinio, più ragione che sapere, ma anche il suo sapere fu grande. La sua anticristianità, di stampo essenzialmente feudale, si manifestò nella sua "*Storia di Maometto*" (1730), in cui l'ammirazione per il personaggio si rivolge non soltanto alla figura eroica del profeta, ma anche alle sue dottrine. Dopo la morte di Boulainvilliers, vennero pubblicati ancora a lungo certi suoi scritti, la cui paternità non è del tutto certa; ciò vale per un trattato sui tre impostori (1775) e un saggio filosofico sulle dottrine fondamentali di Spinoza (1767)

Il conte, i cui discorsi puzzano un po' troppo di patibolo, attacca il cristianesimo e il vangelo; Fréret prende di mira in particolare il cattolicesimo. Il conte rievoca la predizione d'un ritorno di Cristo, raccontando inoltre la storia d'un ciarlatano che vendeva le sue pozioni promettendo, verso la fine del mercato, di mozzare la testa ad un gallo e di far risuscitare poi l'animale; sennonché ogni sera egli rinviava il prodigio al giorno successivo, con la differenza che la burla del ciarlatano durava solo otto giorni, mentre la burla della proroga del Regno dei cieli si protrae per sedici secoli.

Fréret, dal canto suo, richiama l'attenzione sull'ordito di menzogne su cui è edificata la Chiesa di Roma. Le bugie dell'islamismo non sono state altrettanto volgari. Tutti e due arrivano alle blasfemie verso Gesù Cristo che, fino allora, a Roma, venivano tutt'al più pronunciate, ma mai stampate. Perfino la padrona di casa si accanisce sul povero abate, rilevando che con la religione avviene come col giuoco: "*on commence par être dupe, on fini par être fripon*". Il conte vuol dimostrare che la sete di sangue non è un abuso della religione cristiana, ma che fa parte della sua essenza, come un lupo è assetato di sangue per sua stessa natura. Il popolo potrebbe cavarsela benissimo con la religione razionale, con la religione dei primordi; dalle rozze origini nella cultura, nell'abbigliamento, nell'abitare e nell'alimentazione, l'umanità ha progredito al meglio, e solo nella religione si devono registrare regressi. Fréret non ha nulla in contrario a che il nome di "cristiani" venga conservato, purché si rinunzi all'intera mitologia cristiana, al fine di abbracciare, per il bene della società umana, la pura concezione d'una giusta divinità. La religione naturale – aggiunge il conte – non è solamente più vera, ma altresì più consolatoria di qualsiasi altra confessione positiva.

Finito il pranzo, Voltaire introduce alcuni altri liberi pensatori, tra i quali l'abate de Saint-Pierre (1658-1743), il filantropo che, in occasione della pace di Utrecht, pubblicò il progetto d'una pace perenne, avendo il coraggio di criticare pubblicamente Luigi XIV. Questo abate di Saint-Pierre si limita a proporre alcuni aforismi, di cui ne ricordiamo solo un paio:

"La teologia è nella religione ciò che i veleni sono tra i prodotti alimentari."

"Leggiamo con orrore la storia delle guerre di religione, ridendo delle baruffe teologiche come d'un farsa rozza e brutale. Però vorremmo avere una religione che non faccia né ridere né rabbrividire."

Deismo di Voltaire – Delle esternazioni ufficiali di Voltaire fanno parte in primo luogo i due saggi "*Athée*" e "*Athéisme*", incorporati nel suo *Dictionnaire Philosophique*. Con pieno diritto, parlando ex cathedra, Voltaire si sentiva come

il più autorevole maestro del suo tempo, alle cui parole prestavano orecchio in Francia tutte le maggiori personalità, dal ministro in su, e i salotti più prestigiosi, oltreché – fuori di Francia – re e imperatori. Ciò che io definisco "ufficiale", in questi scritti, vi confluì attraverso la consapevolezza della responsabilità. Solo che Voltaire rimase sempre Voltaire; e come nelle sue lettere, nonché nelle sue poesie e novelle più leggere, egli non trascurò mai del tutto una certa cautela – destinata ad aumentare con l'età; così non mancano mai anche nei saggi (che secondo l'uso linguistico del tempo dovevano avere un'impronta filosofica) una monellesca canzonatura e una blasfema baldanza. Queste parole, in apparenza irriverenti, mi sento di usarle tanto più tranquillamente in quanto non ho lasciato (e non intendo lasciare) nessun dubbio sulla mia ammirazione per la più intima essenza di quest'uomo, malgrado tutto esemplare nel punto cruciale: tutte le sue umane debolezze – che un predicatore potrebbe tacciare di codardia, malvagità, avidità e quant'altro – non gli impedirono di dedicare un'intera feconda esistenza, con inaudita costanza, al proprio ideale: all'educazione del genere umano, alla libertà intellettuale e alla tolleranza.

Debbo tuttavia ripetere di continuo una sola riserva, dato che l'imminente grande Rivoluzione ha fatto sembrare che Voltaire avesse spianato la via all'insurrezione del popolo. No, egli era assai lontano da una mentalità democratica. Il popolo era per lui la plebe, alla quale egli non pensava affatto nelle sue opere. Sotto il nome di genere umano, quello che voleva educare ad esser libero spiritualmente, Voltaire intendeva unicamente le classi superiori, dai re giù giù fino ai ministri, ai nobili di provincia e ai magistrati. Come solo in Inghilterra – in quanto discepolo di Newton, di Locke, e specialmente di Shaftesbury – egli si era evoluto in quel Voltaire a cui dobbiamo esser grati ancora oggi, così aveva attinto dall'Inghilterra anche il concetto di libertà quale concetto dell'eguaglianza di fronte alle leggi; ma l'*égalité*, caratteristica della grande Rivoluzione, non era di certo affar suo.

ÉCRASEZ L'INFÂME – Insegnava invece la rivoluzionaria esecrazione nei confronti della Chiesa cristiana. Il suo celebre slogan "*écrasez l'infâme*", da lui coniato non senza un suggerimento di Federico il Grande, e che era la parola d'ordine tra lui e i suoi amici, non era rivolto solo contro la Chiesa cattolica, e in verità neppure contro il fanatismo o la superstizione (così come talvolta preferiva che s'interpretasse per precauzione), bensì contro l'istituzione complessiva della Chiesa cristiana. Su questo non vi può essere alcun dubbio, quantunque gli attacchi di Voltaire si volgessero naturalmente in prevalenza contro il cattolicesimo dominante in Francia.

La confessione ufficiale e positiva di Voltaire coincise all'incirca col deismo inglese del Seicento e del Settecento. Al ragionamento d'un predicatore inglese s'ispira anche la citatissima massima volteriana "*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*". Chi, con una decennale frequentazione, ha acuito il proprio orecchio a percepire il ridacchiare di Voltaire, da questo postulato lo dedurrà con certezza: è sul verbo inventare che cade l'accento.

Ebbene, nei succitati articoli "*Athée*" e "*Athéisme*", Voltaire ha di mira lo stesso bersaglio del suo predecessore Bayle, più tagliente e palese nel combattere la Chiesa, ma molto meno scettico nel riconoscere un Dio.

Il primo articolo inizia subito con una piccola deformazione della verità, intesa a giustificare il "secolo filosofico". Dice Voltaire: "Vi sono oggi meno atei di quanti ve ne siano mai stati. La filosofia ha distolto gli uomini dalla miscredenza in cui li aveva sospinti la teologia. Quando coloro che annunciavano all'umanità un solo Dio si scannavano a causa della sua essenza, il dubbio sulla divinità era magari perdonabile. Non si discuteva forse se la divinità era composta di tre, di quattro, o di cinque persone?"

Anche la storia naturale e l'astronomia hanno corretto le concezioni correnti della divinità: "La semplice filosofia ha annientato l'ateismo a cui la cupa teologia aveva fornito le armi." Con Pascal, Voltaire prova l'esistenza di Dio secondo il calcolo delle probabilità; o meglio, non tanto l'esistenza, quanto piuttosto la convenienza, l'opportunità della fede in Dio. E qui si ode sommesso il ridacchiare ironico: "Evidentemente, nella morale è molto meglio riconoscere un Dio che non ammetterlo. Tutti gli uomini hanno certamente interesse a che vi sia un Dio che punisca chi la giustizia umana non riesce a colpire; ma è altresì chiaro che sarebbe meglio non credere in un Dio anziché adorare un essere disumano a cui si immolano creature umane, com'è accaduto presso molti popoli."

L'asserto di Bayle, che una società di atei può sussistere, viene sostenuto con nuove ragioni. "L'ateismo e il fanatismo (fanatismo, all'epoca della Rivoluzione, divenne nel senso voltairiano la definizione per ogni fede chiesastica) sono due mostri che possono divorare e lacerare la società; tuttavia l'ateo mantiene nel suo errore la ragione che gli taglia le zanne; il fanatico è invece preda d'una durevole follia che gli aguzza gli artigli."

A questo punto, Voltaire fornisce una nuova prova dell'esistenza di Dio, che non sembra simulata, ma che – con la sua provenienza maledettamente scolastica – suona in Voltaire davvero sconcertante. Ciò nondimeno, l'entusiasta divulgatore di Newton conclude quasi trionfante: "Un catechista dice ai bambini che c'è un Dio, Newton lo dimostra ai sapienti."

Più importante, per il punto di vista di Voltaire, mi sembra l'ulteriore argomentazione che il teismo (Voltaire non distingue quasi – come Diderot – fra teismo e deismo) è la religione più diffusa nel mondo; più che altrove, i teisti sono numerosi in Inghilterra. Questi "teisti" hanno una religione, benché non abbiano un culto esteriore. Sono cittadini tranquilli, nemici pacifici del cristianesimo che però non intendono distruggere. Con ironia assai trasparente, Voltaire lamenta che il teismo combatta la nostra sacra rivelazione, e che porti difilato al *dogme abominable et exécrable de la tolérance*. Nondimeno, il teismo è meno una religione che un sistema filosofico; e la plebe, sia tra i grandi che tra la gente comune, non ha inclinazioni filosofiche.

ATEISMO O SUPERSTIZIONE? – Analogo è l'atteggiamento di Voltaire nell'articolo "*Athéisme*". Qui egli critica dapprima l'Enciclopedia per non aver attaccato con sufficiente asprezza un'idea proposta da alcuni padri della Chiesa, e più recentemente anche da Bayle. In fondo, si tratta nuovamente d'una migliorata versione dell'antico problema: insomma, è più esecrabile l'idolatria (la superstizione) oppure l'ateismo? Al riguardo, Bayle ha scelto una lacunosa allegoria. Eccola: "Davanti ad una casa ci sono due custodi. Qualcuno chiede del loro padrone. Uno dei due dice che non c'è. L'altro dice che c'è, ma è occupato a falsificare denaro e documenti, ad allestire armi e veleni. L'ateo è simile al primo custode, il pagano somiglia al secondo. È quindi palese che il pagano offende la divinità più gravemente dell'ateista." Voltaire pretende, richiamandosi al detto spesso citato di Plutarco, che il primo custode dia la risposta più giusta: il padrone della casa non esiste affatto, e il falsario e assassino, del quale racconta il suo sciocco compagno, al mondo non c'è proprio. Come si vede, si tratta qui degli attributi di Dio. Ancora una volta, viene messa in risalto l'utilità della fede in una divinità che premia e punisce. E si distingue molto bene tra la religione e la mitologia dei Romani; la religione, in effetti, è stata assai utile ai Romani. Anche Bayle, se avesse dovuto governare anche solo cinque o seicento contadini, avrebbe loro annunciato un dio prodigo di compensi e di vendette; però egli non aveva bisogno di parlare in questi termini ai suoi facoltosi, pacifici, socievoli e comodi epicurei.

Più avanti, Voltaire contrappone le ragioni degli atei moderni e degli adoratori di Dio, in modo assai superficiale. Adduce la prova teologica, che è antica, ma non per questo peggiore. In risposta ad essa, si afferma la possibilità dell'origine meccanicistica degli organismi. Una controreplica chiama in causa Spinoza, e afferma: "Non lo hanno letto, ma è necessario leggerlo." Neanche il disputante credente sembra averlo letto, dato che addossa a Spinoza la colpa di

aver ipotizzato un creatore intelligente del mondo. L'ateo gli oppone la possibilità d'una origine casuale, che non è ancora darwinismo, ma già una sorta di lamarckismo.

Un'estrema obiezione dell'adoratore di Dio tiene saldo il principio d'un creatore intelligente. "Le ali d'una mosca, gli organi d'una lumaca sono sufficienti per sconfiggervi". A questo punto, viene introdotto in difesa dell'ateismo, e trattato con molta cattiveria, Maupertuis, che Voltaire perseguì col suo odio anche dopo la morte. È vero che vi sono rettili velenosi, e Maupertuis è stato un rettile di questo tipo. Non c'è che dire: "L'ateismo è l'errore di parecchie persone di spirito; la superstizione è l'errore degli stupidi; e i farabutti restano tali."

Sotto questa voce, Voltaire lascia libero corso alla sua collera contro i miserabili e fanatici che da sempre hanno incolpato di ateismo e perseguitato chiunque, nel proprio pensiero, si fosse liberato dal gergo della scuola. E menziona Anassagora, Aristotele e Socrate, additando come assassinio legale soprattutto l'esecuzione capitale di Vanini, senza esaltare eccessivamente l'importanza dell'uomo.

La conclusione rivela Voltaire nella sua interezza. "Queste sciocchezze inconcepibili fanno rivoltare gli spiriti deboli e temerari al pari di quelli saggi ed equilibrati. Essi dicono: 'Se i nostri maestri ci raffigurano Dio come il più insensato ed il più barbaro fra tutti gli esseri, è chiaro che Dio non esiste!; dovrebbero dire invece: "È chiaro dunque che i nostri maestri attribuiscono a Dio le loro assurdità e i loro furori; dunque Dio è il contrario di ciò che essi annunciano, dunque Dio è tanto saggio e buono quanto essi lo dicono folle e malvagio.' Così si esprimono i saggi. Se però un fanatico li sente, si precipita a denunciarli ad un magistrato sergente dei preti; e questo sergente li fa bruciare a fuoco lento, credendo così di vendicare ed imitare la maestà divina, che al contrario non fa che oltraggiare."

Non è però lecito trascurare la contingente polemica di Voltaire contro Bayle, dato che il grande allievo stimava in sommo grado il suo grande maestro, definendo – nel suo *Dictionnaire Philosophique* – il "*Dictionnaire Historique et Critique*" di Bayle come la migliore opera del genere. Lo dichiara in una chiosa ad una lettera di Louis Racine indirizzata a Jean Baptiste Rousseau; poiché Louis Racine è solo il figlio del celebrato drammaturgo, e visto che Jean Louis non è Jean Jaques, non sentiamo il bisogno di confrontarci con le bigotte ingiurie della lettera.

TOLLERANZA – Voltaire assolse così compiutamente la missione della sua vita,

imposta autonomamente a sé medesimo, che noi oggi – a distanza di cinque generazioni – siamo inclini a sottovalutare il complesso della sua opera. Oggigiorno, quando qualcuno raccomanda tolleranza verso chi crede diversamente (specialmente in campo religioso, giacché in quello nazionale prevale tuttora l'intolleranza), orecchi piuttosto sensibili avvertono questo fatto quasi come un'ingiuria, e in ogni caso come un noioso luogo comune; sennonché – 150 anni orsono – la tolleranza era di fatto un nuovo dogma, ancora abominevole ed esecrando, che, nonostante l'atteggiamento illuminato di molti ministri, era oggetto di dure persecuzioni da parte del potere statale.

Perciò non può esser apprezzato mai abbastanza altamente ciò che Voltaire – in questo riguardo – ha osato fare per il bene comune, più gagliardamente di qualunque altro precursore. Dal suo carteggio con d'Alembert (di cui ci occuperemo meglio più tardi), vorrei riportare qui alcuni passi, a testimonianza del fiuto politico di Voltaire. Si tratta, beninteso, della Francia, dove in quel tempo la "città" era non meno libertaria di quanto la corte (in quanto tale, non gli uomini di corte individualmente) era ipocritamente bigotta e nemica della libertà; e non si tratta, com'era stato nel Seicento, di tollerare altre sette cristiane, ma della tolleranza verso i malfamati liberi pensatori, ossia verso i deisti, dichiarati atei dalla Chiesa.

Orbene, date le circostanze, Voltaire ammonisce d'Alembert, peraltro così equilibrato, e tuttavia così accanito solo nei confronti di singole sette, a vincere i propri pregiudizi per amore del grande obiettivo, insomma a vantaggio della tolleranza. "So bene che si dice che la filosofia esige tolleranza solo per se stessa; ma è stupido e folle affermare che i filosofi, non appena giungessero alla mèta, non tollererebbero più altra religione che la propria; come se i filosofi potessero mai perseguitare qualcuno, o potessero mai venire nella condizione di farlo." (13 febbraio 1764) Persino le tigri e i lupi della Palestina si sarebbero talvolta convertiti alla tolleranza; e finalmente anche le scimmie (i suoi connazionali) dovrebbero smettere di mordere, limitandosi piuttosto a ballare. E, in tutta serietà, lo raccomanda di cuore al più giovane compagno: "Questa tolleranza è un affare di Stato; gli uomini che reggono la Francia sono certamente più tolleranti di quanto si sia mai stati prima; si sta affermando una nuova generazione alla quale il fanatismo (cioè la Chiesa) ripugna profondamente. Un giorno, i primi posti saranno occupati dai filosofi; il dominio della ragione sia sta preparando; dipende solo da voi far sì che questi tempi felici giungano più rapidi, far sì che vengano a maturazione i frutti degli alberi che avete piantato ...*Ecr.l'inf.*" (1. Marzo 1764)

Voltaire era troppo perspicace per non intuire le ragioni per cui la Chiesa si

opponeva alla tolleranza; sapeva difatti che l'indifferentismo, dunque la rinunzia a tutti i dogmi, è la migliore preparazione alla tolleranza. "Io temo assai (il timore è da intendere ovviamente in senso ironico) che non si possa concludere uno stabile contratto di tolleranza, senza instillare prima nella gente un pochino di questa fatale (di nuovo ironicamente) indifferenza, che è il suo più sicuro fondamento." Giudei e cristiani, rabbini e teologi, tutte queste canaglie si sono accordate per sbranarsi intorno a stupidaggini di ogni genere; eppure essi levano all'unisono alte strida di protesta e di condanna sulla testa di chi osa per primo ridere delle scempiaggini su cui hanno trovato un accordo: "Chi non s'intona con loro sul fatto che Dio è vestito di rosso, è un infame; ma loro s'azzannano gli uni gli altri sul problema se Dio porti calze dello stesso colore." (22 febbraio 1764)

CONTRO ROMA – Gli scritti con cui Voltaire divulgò la concezione deistica sono pressoché innumerabili. Nei carteggi e nelle poesie, nelle opere storiche come nei saggi non eruditi, non si stanca mai di portar avanti il compito della sua vita, movendo di volta in volta da una nuova prospettiva, vincendo quasi sempre in virtù del suo lieve umorismo e della sua inesauribile grazia. Per poco non ci si spaventa, constatando quale profondo odio si cela dietro la superficiale chiacchierata; un odio – bisogna ribadirlo di continuo – non solo per la Chiesa cattolica, ma più generalmente rivolto contro la religione cristiana.

Un attacco particolarmente virulento lo sferrò una volta solo dietro la maschera d'un italiano, cioè del conte di Corbera; il titolo di questo poco noto pamphlet suona "*Epître aux Romains*". Ed è, niente più e niente di meno, un appassionato appello alla rivoluzione contro l'egemonia papale; rapidamente, come a volo d'uccello, vi si passa in rassegna la storia di Roma, contrapponendo all'antico splendore l'attuale miseria, allo scopo di scuotere l'orgoglio e lo spirito di vendetta dei Romani contro il papa: "Sfido il più cieco fanatico, al quale sia rimasta ancora una scintilla di raziocinio, sfido il più incorreggibile briccone, che abbia conservato nella sua mente ancora un briciolo di vergogna, a resistere alla forza della verità, qualora legga attentamente la mia ricerca."

Voltaire mette in evidenza soprattutto nove falsificazioni: il testamento dei dodici patriarchi, il carteggio tra Gesù e il re di Edessa, le lettere di Pilato, gli oracoli delle Sibille, la Costituzione apostolica (basilare per l'egemonia ecclesiastica), la storia del presunto papa Clemente, il viaggio del santo Pietro a Roma – dove si narra che Pietro sia stato per 25 anni papa[10]

10. Per l'occasione, Voltaire fa un'allegra parodia del giuoco di parole su Pietro e la roccia, su

durante il governo di Nerone, il quale regnò a sua volta solo 13 anni, ed inoltre la famigerata donazione dell'imperatore Costantino, ed infine i falsi Decretali, grazie ai quali i Romani furono trasformati definitivamente in schiavi d'un sacerdote che abbindolava Dio e gli uomini. In Germania, vi sono città governate da vescovi, le quali sono però libere città imperiali; i Romani, invece, non sono liberi. A Costantinopoli, il sultano non governa così dispoticamente come fa il papa a Roma. Gli schiavi degli antichi Romani se la cavavano cento volte meglio di quelli attuali. E Voltaire fa sentire certi toni che a Roma – dai tempi di Cola di Rienzo – erano risuonati più d'una volta: "Svegliatevi, o Romani, prestate orecchio alle voci della libertà, della verità e della natura. Questa voce percorre tutta l'Europa, e voi dovete ascoltarla. Spezzate le catene che costringono le vostre nobili mani, fate saltare le catene forgiate dalla tirannia nelle caverne dell'impostura."

Tutto ciò prende di mira la Chiesa romana e il papa. Ma sarebbe appunto una falsificazione tacere sul fatto che non si risparmia neppure il fondamento del comune credo cristiano. Qui Voltaire le canta con estrema chiarezza: l'ultimo custode del Senato romano avrebbe spedito senz'altro in manicomio gli annunciatori dei dogmi, nei quali adesso ogni cristiano è tenuto a credere. Quanto alle guarigioni miracolose, se ne sono contate nel nome di Iside non meno che nel nome di Gesù. Ancora nel II secolo dell'èra cristiana non si parlava di nessuno dei misteri della dottrina cristiana; e Gesù era stato elevato a Dio non di più né diversamente che Bacco, Perseo, Ercole o Romolo. L'odio di Voltaire per il cristianesimo si esterna anche nel fatto che egli – anticipando nuovamente la grande Rivoluzione – non vuole ammettere la validità della cronologia cristiana.

LETTERE DI VOLTAIRE – Al pari delle sue opere, anche le lettere di Voltaire devono esser lette con occhio critico. In quel tempo, il segreto epistolare veniva spesso violato da una polizia postale assai impegnata e scrupolosa nella censura. Ciò nonostante, egli azzardava spesso nelle sue lettere molto di più che nelle sue pubblicazioni; per noi, hanno particolare interesse le corrispondenze con d'Alembert e con Federico il Grande.

L'ampio e variegato carteggio con d'Alembert si estende dalla fine del 1746 fino alla morte di Voltaire, ossia dal 52° all'84° anno della sua vita. I due grandi ingegni si accostano sempre più sul piano delle idee e dell'amicizia, anche se

---

cui si sarebbe edificata la Chiesa: *Si Baryone c'était appelé Potiron* (zucca), *Jésus lui aurait dit: Tu es Potiron, et Potiron sera appelé le roi des fruits de mon jardin.*")

si potrebbero mettere certe affermazioni (in particolare da parte di Voltaire) a carico dell'avvenente stile epistolare. Metterò qui in risalto solo quei passi che documentano in ogni momento l'atteggiamento religioso di Voltaire.

Intanto, è significativo che Voltaire – sempre circospetto sul piano personale – critichi la diplomazia degli Enciclopedisti, reclamando maggior franchezza da d'Alembert e, indirettamente, da Diderot, suo collaboratore. "Ciò che riferiscono circa gli articoli teologali e metafisici, angustia il mio animo."(9 ottobre 1755) E subito dopo: "È veramente increscioso che i filosofi siano costretti a fare i teologi. Ahimé, cercate almeno di dire, quando incontrate la parola *pensée*, che i pedanti non sanno come produrre i pensieri più e meglio di quanto sappiano fare i bambini." In forma modesta, gli piace indicare il maestro agli editori dell'Enciclopedia, mettendo in guardia non solo dagli articoli ipocriti, ma altresì da quelli frivoli e troppo prolissi; e vorrebbe che fossero evitati i suoi stessi errori per amore della grande causa. Nei momenti critici, egli si chiede sovente se il grande Dizionario non potrebbe uscire meglio, cioè con maggior libertà, a Berlino, sotto la protezione diretta del re filosofo.

Il deismo inglese viene esaltato come la religione dei ceti più elevati della popolazione, cioè a dire della nobiltà e dei liberi intellettuali. Voltaire annuncia con gioia (4 febbraio 1757) che un religioso riformato ha ammesso apertamente "che questa religione, da sessant'anni, ha fatto progressi maggiori del cristianesimo in duecent'anni." Le sétte vengono definite guastafeste (*margouillistes*). In una lettera del luglio 1757 arriva a supplicare: "Speriamo che quel brav'uomo che scriverà l'articolo '*matière*' dimostri bene che quell'ignota cosa che si chiama materia può pensare altrettanto bene quanto l'ignota cosa che si chiama spirito"; e più tardi (29 agosto) dirà: "Abbiamo una circolazione nell'anima come nei denti (...) Tutte le persone perbene sono deiste in Cristo."

"Per ogni dove si preannuncia una grande rivoluzione negli spiriti. Stenterete a credere quali progressi la ragione ha già fatto in una parte della Germania. E non parlo dei senzadio, che si professano apertamente seguaci di Spinoza; parlo delle persone oneste che non possiedono salde concezioni sulla natura delle cose, che non sanno affatto ciò che è, ma sanno benissimo ciò che non è. Sono questi, per me, i veri filosofi." (5 aprile 1765) Si tenga presente, come una curiosità, che Voltaire annuncia nel 1766 la grande Rivoluzione degli spiriti che si compirà realmente trent'anni dopo, da Napoli a Mosca.

La superstizione fanatica viene schernita sempre e dovunque. "Il re di Prussia dice che trattano la superstizione come una vecchia che un tempo si è adorata e che poi si disprezza (...) Io spero in un tempo in cui si spargerà il sale sulle macerie delle spelonche dove la teologia celebrava le sue assise."

È convinto (4 giugno 1769) che d'Alembert edificherà il deismo sopra le rovine della superstizione: "Un parigino, che col suo spirito si libra sul suo popolo, può trasformare profondamente questo popolo."

Dopo la pubblicazione del *Système de la Nature* di Holbach, d'Alembert ribadisce il suo scettico atteggiamento nei confronti d'una confutazione scritta da Federico il Grande; anche Voltaire giudica lo scritto del re troppo lungo, troppo lacunoso. "Evidentemente, lui non vuol passare per un discepolo di Spinoza e di Stratone, e perciò non ammette per niente un'intelligenza eterna che sarebbe diffusa in questo mondo, non so come. A me sembra che sia un nonsenso quello di far scaturire esseri intelligenti da moto e materia, che intelligenti non sono; questa assurdità, almeno, il re di Prussia l'ha evidenziata molto bene." (27 luglio 1770).

Avvicinandosi al suo 80° compleanno, facendosi sempre più affettuosi i suoi rapporti con d'Alembert (solo ora i due si nomano giocosamente Bertrand e Raton), Voltaire accantona di tanto in tanto la consueta prudenza: "Solo Spinoza (che lui altrimenti non aveva mai trattato molto bene) ha giudicato con razionalità; peccato che nessuno lo sappia leggere come si deve." (16 giugno 1773). Sempre più taglienti si fanno i suoi attacchi contro la Chiesa cattolica. Ma si fanno sentire altresì umani segnali di senilità, nonché l'attesa della morte imminente. L'ascesa al governo di Luigi XVI lo colma di nuove speranze: "Vien quasi voglia di vivere qualche anno ancora; ma ci si dovrà pur ricongiungere con l'essenza delle essenze."

Prudenza – Il tardivo riconoscimento a favore di Spinoza, che Voltaire conosceva peraltro altrettanto poco quanto il vero spinozista Goethe, acquista significato ove si ricordi che di Spinoza – in quel tempo e in tutta Europa – si parlava come d'un "cane morto", che solo otto anni più tardi Lessing ne avrebbe spezzato l'ostracismo, e che sarebbero trascorsi diversi anni ancora prima che il giudizio di Lessing rimettesse in onore, almeno in Germania, il principe dell'ateismo. Difficile dunque stabilire se i numerosi attacchi di Voltaire a Spinoza fossero più espressioni della sua prudenza oppure della sua ignoranza.

Ritorno ancora una volta sulla prudenza di Voltaire, quale si esprime negli scritti pubblici e nei carteggi, per mostrare come si può facilmente arrivare a concludere che Voltaire si trincerasse solo per paura dietro un deismo che non coincideva col suo estremo convincimento. Effettivamente, in tante espressioni ironiche e assai schiette, si manifesta continuamente l'angoscia d'una persecuzione indirizzata alla sua persona. Persino in relazione al suo grido di battaglia "*Ecr.l'inf.*" egli precisa una volta (23 giugno 1760): "Lei può immaginarsi come

io intenda solo la superstizione; per quanto concerne la religione, io l'amo e la stimo come fa Lei". Il pensiero di essere apostolo, senza però diventare martire, ricorre di continuo. Si deve certo fare a pezzi la "*Infâme*", ma senza incidere il proprio nome nel pugnale (25 marzo 1765). E dichiara: "La Sorbona è sommersa dal fango, ma gli scrittori vivono sotto la spada di Damocle." (4 novembre 1767), per poi concludere che "io, per non finire bruciato sul rogo, ho bisogno di non poca acqua benedetta." (24 maggio 1769)

"Solo tremando si può ancora aprire il proprio cuore agli amici" (11 aprile 1773); "Non v'è più alcuna corrispondenza, alcuna fiducia, alcun conforto; tutto è perduto; siamo nelle mani dei barbari:" (14 luglio 1773) Tuttavia, oltre le cento piccole angustie, Voltaire non si perde ancora d'animo, tanto che – dietro la trincea del deismo – rischia cento volte il martirio. "*Il faut savoir mourir pour la liberté*" (21 dicembre 1770). Il Voltaire forte e quello debole si trovano quasi accostati insieme in due lettere del 1761 (del 20 aprile e del 7 maggio): "È necessario essere guerrieri e saper morire nobilmente (...) Annientate dunque il fanatismo, ma non rischiate di esser travolti, come Sansone, sotto le macerie del tempio."

Da questo interiore conflitto tra coraggio e sgomento, è facile spiegare la posizione di Voltaire riguardo agli articoli dell'Enciclopedia. Nei suoi contributi, come pure nei suoi scritti (specialmente in quelli che recavano il suo nome), egli è quasi altrettanto cauto, anzi ipocrita, quanto Diderot e d'Alembert; tutti quanti fanno sempre assegnamento sul fatto che il lettore saprà leggere tra le righe, celando qualche arditezza dietro i rimandi ad altri articoli; ma nella sua critica epistolare Voltaire condanna questa ipocrisia e rivendica un procedimento più spregiudicato, esente da riserve. Nel penoso spettacolo di questa strategia, basti solo tener presente che in quel tempo rischiava ancora la propria vita chi – per esempio – non si toglieva il cappello davanti all'ostensorio. E Voltaire, il quale copre sempre se medesimo, non si stanca di biasimare cautele e coperture degli Enciclopedisti!

Il Dio di Voltaire – Il mio proposito di precisare la posizione di Voltaire riguardo all'ateismo, e di sondare la sincerità del suo deismo, viene reso più difficile dal fatto che quest'uomo possedeva in grado troppo elevato il dono del riso diabolico, e per giunta una libertà di spirito troppo superiore, per non impiegarla all'occasione anche contro ciò che difendeva. In fin dei conti, egli non passa certo a torto per il più pericoloso derisore della religione; i suoi attacchi blasfemi, infatti, sono formalmente rivolti quasi sempre contro il Dio e i santi della religione cattolica, ma sfiorano abbastanza spesso il Dio in sé, cioè

il Dio dei deisti. A questi s'indirizza l'ironia con cui egli implora la benedizione di Dio sui suoi amici, con cui egli (30 settembre 1767) riconosce il "dito di Dio" nella stupidità della Sorbona. Nel che rientra pure la maniera in cui egli evoca il diavolo: "Mi stia bene, e mi riverisca il demonio, visto che è lui che governa il mondo." (15 agosto 1769)

Non è certo infondata la supposizione che Voltaire ridesse segretamente anche del suo amato deismo, e che avesse solo l'autocontrollo (essendo in ciò più forte, o meno libero, di Heinrich Heine) di reprimere la sua ateistica risata. Si consideri inoltre che era ben conscio del potere distruttivo delle sue risate, e che talvolta nella battaglia dimenticava troppo sconsideratamente la causa, per annientare la persona d'un avversario. A tale riguardo, è significativa una riflessione che egli scrive (6 gennaio 1761) circa le chiose alla sua "Pulcella d'Orléans", spesso tanto affascinanti quanto insignificanti (e comunque troppo oscene per il gusto tedesco):

"Dio mi ha fatto il dono di comprendere come, per rendere le persone ridicole e spregevoli dinanzi ai posteri, ci si deve annidare in qualche opera che sia destinata a giungere alla posterità. Orbene, la storia della fanciulla d'Orléans è cara al Francesi; e quando l'autore, ispirato da Dio, elabora e perfeziona con puro fervore questo sacro poema, si è lusingati dal fatto che i nostri più tardi nipoti lo degneranno ancora dei loro fischi"...e seguono cinque nomi, dei quali almeno quattro sono ormai sconosciuti all'odierna generazione.

Questo ghigno dissacrante non ha abbandonato lo scrittore oramai vegliardo, il quale scrive (1 gennaio 1773): "Sono ben risoluto a divertirmi alle spalle della gente fino all'ultimo mio respiro". Sarebbe tuttavia rischioso trarre logiche illazioni dalle risate d'un tale diabolico schernitore; perché in tal caso si dovrebbe considerare anche Voltaire – il migliore francese del Settecento – come un nemico dei Francesi, giacché non si stanca mai di espatriare anche psichicamente, sommergendo i suoi connazionali di sferzanti sarcasmi. Li chiama sovente sprezzantemente (come ha forse imparato a Potsdam) *les Velches*, cioè barbari, paragonandoli altrettanto spesso con le tigri e le scimmie. "Solo una dozzina di esseri pensanti impedisce ai francesi di essere l'ultimo dei popoli." (1 maggio 1763). E degrada la Francia nei confronti con gli Stati settentrionali: "*Les Velsches* meriterebbero di doversi contentare, nella loro nutrizione, di messe e di prediche." (18 maggio 1765) "Dappertutto si diffonde la luce; ma in Francia, dove stava appunto spuntando all'orizzonte, si fa di tutto per spegnerla." (19 giugno 1767) "Anche per quanto riguarda il buon gusto, affondiamo nella feccia dei secoli." (30 settembre 1767). Ma non si esclude che Voltaire fosse un buon deista, come pure, a dispetto di queste maligne esternazioni, fu

certamente un buon francese.

Più significative delle sue battute e delle sue collere sono molte righe conclusive delle sue lettere, in cui egli sembra professare un suo credo, cercando di dar vita ad una nuova formula in luogo della vieta e pia locuzione "in nome di dio". Eccolo allora, nel momento dell'ultimo commiato, abbracciare l'amico in nome di Confucio, di Socrate, di Lucrezio, ma per giunta in nome di Cicerone, di Giuliano, Collins, Hume, Shaftesbury, Middleton, Bolingbroke, e di tanti altri. Si tratta però sempre di personaggi che nel Settecento erano considerati atei, del tutto o a metà. Comunque non v'è dubbio: non mancano tra loro i fondatori inglesi del deismo.

"*Philosophe Ignorant*" – E dunque, come Voltaire non ha forgiato, prima di morire, un suo ultimo motto, una parola di congedo dal proscenio, un emblema per il plauso della posterità, così non ha pronunciato nemmeno – né nelle sue lettere né nei poemi né nei suoi numerosi saggi filosofici – la sua estrema parola sul proprio personale rapporto col concetto di Dio. Eppure si trova, tra le sue opere, un trattatello da cui si può conoscere bene il vero Voltaire; alludo alla professione di fede che uscì anonima nel 1766 sotto il titolo di "*le Philosophe Ignorant*". Per la quale mi attengo alla nuova e migliorata edizione del 1667; la riedizione nelle Opere di Voltaire manca di alcune preziose aggiunte, ed è peraltro anche imprecisa, tanto che, ad esempio, i singoli paragrafi sono esposti nella lezione originale come "dubbi", nell'edizione completa come "questioni".

In questa confessione, Voltaire appare interamente per quello scettico non cristiano che in realtà era, accompagnandoci col suo più accattivante conversare attraverso la storia della filosofia, e giudicando con gaia libertà su Dio e il mondo; in questo, solo la coscienza dell'universale ignoranza umana sembra trattenerlo ancora dal presentarsi nella veste di ateista dogmatico. Io mi limiterò a riportarne i passaggi decisivi; e credo di poter lasciare tranquillamente al lettore la conclusione sull'autentico punto di vista di Voltaire. Eppoi mi pare superfluo sottolineare che Voltaire, in tutti i problemi gnoseologici, è un discepolo di Locke.

Una storiella, offertaci come omaggio in chiusura del dubbio numero 56, mi sembra esser tra le cose migliori che Voltaire abbia scritto contro l'intolleranza e l'arroganza di sapere che sono caratteristiche dell'umanità credente.

"Nel grande istituto per ciechi di Parigi andava tutto per il meglio, finché un giorno un docente pretese di poter spiegare nel miglior modo possibile il senso della vista; si proclamò quindi maestro e signore dello stabilimento, cominciando a decidere a suo piacimento sui colori. Con l'ausilio dei seguaci,

da lui fanatizzati, riuscì a disporre di tutte le entrate, talché nessuno osò più contraddirlo. Egli insegnava che tutti gli abiti dei ciechi erano bianchi. In verità non c'era un solo abito bianco nell'istituto, ma i ciechi gli credevano e parlavano continuamente dei loro begli abiti bianchi. Sennonché, quando furono derisi per questo, se ne lamentarono col maestro. Il quale li ricevette assai malamente, chiamandoli innovatori, spiriti liberi, ribelli, per essersi lasciati traviare dalla falsa opinione di persone che avevano occhi vedenti nelle loro teste, e per aver osato dubitare dell'infallibilità del loro maestro. Nondimeno, per amor di pace, finì per dichiarare che tutti i vestiti erano rossi. Ma nessuno dei ciechi portava un abito rosso, per cui se ne rise ancora di più. Si venne dunque alle mani, e la calma venne ristabilita solo quando a tutti i ciechi fu consentito di lasciar irrisolta la questione del colore dei loro abiti. Allorquando un sordo venne a sapere di questa vicenda, ammise che i ciechi non dovrebbero esprimere giudizi sui colori; rimase tuttavia inflessibile sul principio che è compito dei sordi giudicare sulla musica."[11]

In due ulteriori poscritti Voltaire non cessa di predicare la tolleranza. Finalmente, in un'ultima aggiunta, in cui il cattolicesimo viene d'altronde beffeggiato – tanto per cambiare – sotto la maschera del Buddhismo, Voltaire ride più liberamente e più cordialmente del solito sulla vanagloria dei suoi connazionali.

Se si deve dar credito all'editore delle opere di Voltaire in 92 volumi (usciti dal 1785 al 1789), lo scrittore avrebbe pronunciato davvero la sua ultima parola nel "*Traité de Métaphysique*", scritto nel 1734 per la sua amica – la marchesa du Chatelet –, alla quale fece una dedica con un galante quartina, ma che non diede mai alle stampe. Lo scritto fu poi pubblicato per la prima volta nel volume 40 della citata edizione. Il curatore ritiene che Voltaire abbia espresso qui le sue opinioni in assoluta libertà, e senza alcuna cautela. È possibile, anzi persino verosimile, che Voltaire non facesse stampare personalmente questo scritto perché avanzava alcuni modesti dubbi riguardo all'esistenza di Dio; ma noi non sappiamo quale umana riserva mentale egli annettesse a questa rielaborazione, e ancor meno sappiamo se – negli altri successivi quarant'anni – giungesse alla definizione d'una posizione deistica più per diabolico vagheggiamento o più per intimo convincimento. In ogni caso, è significativo il fatto di aver dato finalmente la parola all'ateista: la seconda anima vibrante nel suo petto. Nemmeno questa fu peraltro la sua parola estrema; continuò a riconoscersi

11. Forse è superfluo ch'io rammenti ai miei lettori come tutto questo racconto si rifaccia al "Libro sui Liberi pensatori" di Collins; solo che Voltaire, a scapito del pensiero, ha minimizzato ciò che in Collins, nella fantasia sul Libero-vedere, si obbietta alla coercizione del pensiero con vigore quasi swiftiano.

infatti sempre nel deismo, vale a dire in una religione razionale avente al suo vertice un Dio impersonale.

Dio in Voltaire – Egli muove dal principio che il concetto di Dio non è un'idea innata. I nostri bambini usano la parola "dio" nel modo in cui gli è stato faticosamente insegnato, non associando alla parola una qualche precisa immagine; ogni essere umano viene al mondo con un naso e con cinque dita per mano, nessuno ci viene con una conoscenza di un Dio. È mediante l'ordinamento finalizzato delle cose che noi siamo portati alla congettura d'un saggio Demiurgo, all'ipotesi d'un essere supremo che sia l'origine di tutti gli altri esseri. Questa supposizione, però, presenta diverse difficoltà. Primo, una creazione dal nulla non è più impensabile di un'emanazione da Dio. Secondo, si urta in contraddizioni ove si assegni la creazione del mondo alla necessità oppure alla libertà; giacché un mondo necessitato avrebbe dovuto esserci dall'eternità, ma anche la libera decisione di Dio doveva allora essere adottata – data la sua onniscienza e onnipotenza – già all'inizio di tutte le cose. Terzo, contrasta nettamente con le cause finali l'opinione dei filosofi secondo cui tutto – dalle stelle fino al microbo – è generato da cause naturali, secondo leggi immutabili di natura. In quarto luogo, per finire, la strutturazione del mondo, dove ogni creatura divora le altre e dove l'uomo conduce una grama esistenza, è così fatta, che si dovrebbe necessariamente arguirne un architetto barbarico; se in questo applichiamo un metro errato, per misurare le qualità di Dio in base al nostro giudizio umano, allora Dio stesso ci avrebbe dato questo falso criterio, e ci avrebbe dunque ingannato. La fede nell'esistenza di Dio non è pertanto meno assurda della negazione di Dio; al contrario, la negazione è più agevole della fede.

In uno dei suoi saggi più banali, che si ritrova nel *Dictionnaire Philosophique* sotto la voce "*Dieu, Dieux*", e la cui parte principale venne anteposta all'edizione londinese del "Système de la Nature" di Holbach, del 1780 (evidentemente ad opera d'uno stampatore intimidito), Voltaire si è definitivamente confrontato con l'ateismo di Holbach e, in maniera del tutto marginale, anche con la filosofia di Spinoza. In esso, Voltaire lamenta il fatto che in tutta Europa neanche dieci persone abbiano letto dal principio alla fine il filosofo ebreo; ebbene, io sospetto anche lui di non essere tra quei dieci. Nondimeno, egli ha la giusta intuizione che l'attacco di Bayle contro Spinoza vada a finire in un equivoco, e che Spinoza non appartenga affatto ai dogmatici negatori di Dio. Purtuttavia, nel desiderio di trasformare il più celebre spirito libero del Seicento in un compagno ideologico dei deisti, Voltaire si spinge troppo oltre. Tanto che gli mette

in bocca una devota professione di fede che per la verità – così dice Voltaire – potrebbe uscire tale quale dalla penna del credente arcivescovo Fénelon.

Ma tutta l'arretratezza gnoseologica di Voltaire si tradisce non tanto in simili banali spiritosaggini, quanto in un passaggio riguardante le cosiddette cause finali: "Per conto mio, scorgo nella natura, come nelle opere dell'arte, nient'altro che cause finali, tanto che, a mio avviso, un melo è fatto per produrre mele, come un orologio è fatto per segnare le ore". Anche Lucrezio, che negava le finalità degli organi umani, sarebbe stato, come filosofo, sotto tutela d'un sacrestano di paese. (Quando Voltaire parlava in questo modo, Hume aveva già pubblicato il suo rivoluzionario capitolo sulle cause.)

MATERIALISMO – Mentre il poeta Goethe prende le distanze dalla grigia prosaicità del materialismo di Holbach, e quindi dal suo linguaggio, Voltaire non nasconde la sua collera – ma con un tono di convinzione dal falso suono – precisamente contro l'ateismo. Ed è proprio lo stile del libro che egli crede di dover elogiare, perché – in antitesi a Spinoza – Holbach avrebbe scritto non solo per gli intellettuali, ma anche per le persone ignoranti e le donne, in modo spesso chiaro, talvolta eloquente. Ritiene però che ci si debba guardare da lui nelle questioni morali come in quelle scientifiche, giacché si tratta del bene della specie umana.

Ciò che soprattutto manda in bestia Voltaire, è il grande pensiero che già Spinoza aveva formulato: che non sia lecito applicare alla natura i concetti di ordine e di disordine. Ma le obiezioni di Voltaire sono puerili. Senza contare che è molto ingiusto scendere in campo contro il materialismo di Holbach (molto più scettico di quanto sia il materialismo dogmatico d'un Büchner o d'un Häckel) con il motto apparentemente spiritoso: perché dire ad alta voce di sapere, quando si dice sottovoce a se stessi di non sapere?

Voltaire cerca di contrastare, con argomenti smaccatamente scolastici, l'antichissima dottrina che vuole la materia eterna e necessaria, e prosegue come un predicatore: "Quando si osa negare l'esistenza di Dio, affermando che la materia opera per se stessa secondo una eterna necessità, lo si deve dimostrare come un teorema di geometria; altrimenti si costruisce il proprio sistema solo su un forse. Quale motivazione per una cosa che riguarda il genere umano più di qualsiasi altra!" E Voltaire, amico della virtù, s'indigna molto più fortemente ancora per l'affermazione che è inutile e ingiusto esigere virtù da una persona che solo il vizio rende felice; ciò porterebbe, evidentemente, ad una disintegrazione della società umana.

Come se fosse stato un gesuita, Voltaire sostiene che l'intera opera di Holbach

si regge oppure cade insieme con una leggenda – in quel tempo sensazionale – riguardante l'origine delle anguille. Un gesuita inglese aveva pubblicato i risultati d'un esperimento per cui, da un misto di farina e di liquido nutriente (quindi in modo artificiale) si potevano generare animaletti filiformi, probabilmente giovani anguille. Ebbene, prima che questa leggenda venisse sfatata dalle ricerche al microscopio di Spallanzani, tutto il mondo credeva in questa e in simili storielle; e i liberi pensatori speravano senz'altro di poter sfruttare il progresso di tali esperimenti in laboratorio per demolire la biblica mitologia d'una creazione. Voltaire non aveva proprio alcun motivo di insuperbirsi, in fatto di scienze naturali, nei confronti di Holbach; circa l'essenza del fuoco e della combustione, su cui stavano per apparire le decisive scoperte di Lavoisier, egli aveva scritto sciocchezze anche più grandi di Holbach. In fatto di fisica e di chimica, d'altronde, nessuno dei due aveva il dovere di saperne più di quanto ne sapessero i loro colti contemporanei; eppoi Holbach, nel campo delle scienze naturali, era indubbiamente molto più esperto e aggiornato di Voltaire.

Imperterrito, Voltaire cerca di dimostrare che la fede in un essere supremo è necessaria; dice "necessaria", ma intende "utile". In realtà, somigliante in tutto ad un predicatore della domenica, insiste sui vantaggi della soggezione ad un Dio vendicatore, che premia e che punisce. Va da sé che, anche in quest'ambito, non mancano le consuete stoccate contro superstizione e fanatismo. Anche nei suoi momenti di maggior debolezza, Voltaire è rimasto un araldo della tolleranza; ma è anche diplomatico, al punto da non capire neppure quelli che combattono la Chiesa con la massima coerenza. Hobbes ha detto una volta: se un cittadino d'uno Stato ateista volesse introdurre una divinità, dovrebbe essere impiccato; ebbene, questa semplice antitesi alla persecuzione degli atei in uno Stato religioso, Voltaire la interpreta a rovescio: Hobbes aveva pensato ad un fondatore di religione che volesse dominare tirannicamente nel nome del suo dio. Nel fervore della battaglia, Voltaire si esalta fino a riconoscere che non è poi così male accogliere il sacerdozio d'un concittadino per fargli esprimere – in nome del popolo – il ringraziamento verso la divinità. Tanto che i sacerdoti inetti e indegni sono rari. La stessa condizione ecclesiastica spinge di per sé al decoro. "Si deve forse scacciare Dio, per il fatto che si sono cacciati i Gesuiti? Al contrario, si dovrebbe amarlo tanto di più."

Poesie di Voltaire – La succitata edizione del *Systéme de la Nature* holbachiano fa precedere al libro ancora due poesie, intitolate "*Sur le livre des trois imposteurs*", e "*Le Pour et le Contre*".

La prima, come sono di solito i versi di Voltaire, è così prosaica, che il pensiero

risulta subito evidente, talché non perderebbe niente in una trasposizione in prosa. Già le prime righe sono un accesso di collera contro l'autore ateista:

> *"Insipide écrivain, qui crois à tes lecteurs*
> *Crayonner les portraits de les trois imposteurs,*
> *D'où vient que, sans esprit, tu fais le quatrième?"*

Scambiava Maometto col creatore, il servo col padrone. Dio non doveva espiare le stupidaggini del sacerdote. La fede in Dio è necessaria all'uomo, è il sacro vincolo della società, la ragione più profonda dell'equità, la briglia del malfattore, la speranza del giusto. Ove la miscredenza diventasse generale, forse che i figli sarebbero più ubbidienti, gli amici più fidati, le donne più oneste? "Il tuo nuovo inquilino ti pagherà meglio, dal momento che non crede più in Dio?". No, è preferibile lasciare agli uomini la paura e la speranza.

Voltaire si gloria di aver rintuzzato da cinquant'anni l'intolleranza della Chiesa, forte dell'amicizia e del plauso d'una ventina di regnanti: "Io ho fatto di più di Lutero e di Calvino. Costoro hanno opposto agli abusi altri abusi, allo scandalo un ulteriore scandalo; hanno condannato il papa ma l'hanno pure emulato. Hanno gettato il mondo nel caos, mentre io ho recato conforto." E aggiunge di aver sempre predicato la tolleranza, di cui sta profilandosi il nuovo impero.

È nel mezzo di questa personale effusione che si esprime la celebre massima, dianzi ricordata: "*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.*" Certo, non si dovrebbe ignorare che questo Voltaire non dimentica, anche in altre occasioni, di attestare ossequio e devozione al cospetto di ogni testa coronata; Voltaire non era devoto alla monarchia, quantunque rendesse omaggio in ogni occasione ai suoi re e alle loro amanti; allo stesso modo, non era dedito alla fede, sebbene trattasse il re del cielo con squisita cortesia. Per cui la celebre massima contiene in verità – come già s'è detto – una blasfemia bella e buona. Voltaire non dice: la vita sarebbe insopportabile, il mondo non avrebbe senso, se non vi fosse un Dio. Dice soltanto, molto praticamente: bisognerebbe inventarlo, se non esistesse già, o se non fosse stato già inventato. Quella poesia, come la confutazione di Holbach, risale agli ultimi anni di Voltaire, intorno al 1770.

L'altra poesia di Voltaire, che dovrebbe smorzare le dottrine ateistiche di Holbach, è invece dei suoi primi anni; un raffronto porterebbe a concludere che il Voltaire prossimo alla vecchiaia professava pur sempre lo stesso deismo del giovane Voltaire, ma che il tono era cambiato radicalmente. Nei versi di "*Le Pour et le Contre*" Voltaire se la prende – pressoché nei toni di "Candide"- con la bontà di Dio, dichiarando decisamente di essere un non cristiano. Per desiderio

della sua dama, egli è disposto, come un Lucrezio moderno, a smascherare la superstizione con mano intrepida. Sarebbe pronto ad amare Dio come un padre, ma vuole che gli indichino un tiranno esecrando, cieco nel fare del bene, e insieme cieco nella sua ira. Insulta il mondo ebraico in quanto culla di Dio. Nell'alto dei cieli, insomma, la miscredenza non può dispiacere. E conclude: "Io non sono cristiano, ma è per poterti amare meglio." *(Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.)*

MESLIER – Orbene, questo Voltaire teofilo (o amadio) ha tuttavia puntato tutto il suo prestigio a sostegno d'una sacrilega pubblicazione, di cui fu il curatore (ma lui nega anche questo). Questo vigoroso, ma stranamente pressoché sconosciuto manifesto dell'ateismo, è presumibilmente databile nell'anno 1733. Si ritiene che ne fosse autore il sacerdote cattolico Jean Meslier. Orbene, il nome di quest'uomo non è nemmeno registrato in nessuno dei manuali a me noti; è stato semplicemente messo a tacere, cancellato dietro una cortina di silenzio. Nel nostro secolo (nel 1908) se n'è pubblicata una traduzione tedesca; ma un estratto da questo "testamento" fu stampato in Olanda già nel 1762.

Lo stesso Voltaire annuncia l'uscita del libro a d'Alembert con espressioni di sgomento (*J'ai fremi d'horreur*) nei confronti dell'autore anticristiano e ateista. Ciò nondimeno, già pochi giorni dopo, non lesina il suo elogio, e auspica un buon successo. Leggendo attentamente queste lettere di Voltaire, si rileva nuovamente come Voltaire – malgrado il suo entusiasmo per l'anticristiano Meslier – prenda le distanze dall'ateo, rifiutando addirittura, sulle prime, di allestire un'edizione popolare del Testamento blasfemo, a cui l'aveva sollecitato d'Alembert. Di settimana in settimana, però, si fa più dinamico, rimproverando ai compagni parigini una certa tiepidezza nel diffondere più ampiamente questo vangelo. Ed ecco la risposta di d'Alembert (31 luglio 1762): "Voi ci rimproverate mancanza d'entusiasmo; ma credo di avervi già detto che la paura del patibolo raffredda chiunque. Stando ai vostri desideri, noi dovremmo far stampare il Testamento di Jean Meslier, e diffonderne da quattro a cinquemila copie; già, e l'infame fanatismo – giacché *l'infâme* vi ha certo a che fare – ci perderebbe poco o nulla, e i nostri stessi seguaci ci prenderebbero per pazzi. Oggigiorno, il genere umano è più illuminato solo perché si è stati così cauti, o così fortunati, di illuminarlo solo a poco a poco. Se il sole risplendesse d'improvviso in una buia cantina, gli abitanti sentirebbero nei loro occhi solo il dolore; l'eccesso di luce servirebbe solamente ad accecarli senza scampo." Io non so su che cosa Voltaire fondasse la sua informazione (1.novembre 1762) secondo cui Meslier stava avendo in Germania straordinarie ripercussioni.

Anni orsono, mi ero prefisso di fornire possibilmente la dimostrazione che questo Jean Meslier non era mai esistito, che nessun altro (se non lo stesso Voltaire, o uno dei suoi intimi) si era imposto con destrezza la maschera d'un sacerdote ateo per poter manifestare impunemente ciò che egli, nelle sue lettere più confidenziali e nei suoi molti scritti anonimi, non s'azzardava di dire: di non credere, cioè, nell'esistenza di Dio. Poi sopraggiunse la guerra, impedendomi di aver accesso alle biblioteche francesi; e nelle grandi collezioni tedesche non trovai nulla che potesse chiarirmi su questo problema. Sicché montò in me il falso sospetto che Voltaire stesso fosse l'autore del "Testamento" giacché – proprio leggendo i carteggi di Voltaire – mi si rivelava l'uniformità del tono in cui egli parla di regola nei suoi scritti anonimi, e qui, nella fattispecie, della sua professione di ateismo. Con la differenza che, più tardi, egli si riconoscerà più o meno apertamente nei suoi opuscoli anticristiani, però mai nel Testamento del parroco Meslier.

Dopo aver fatto stampare in Olanda estratti del Testamento del 1762, Voltaire fa lo stesso gioco di sempre in circostanze analoghe. Con trasparente ironia, egli esterna nei confronti di d'Alembert la sua indignazione. Ma d'altronde non si stanca di raccomandare vivamente, a d'Alembert e ad altri compagni di lotta, la diffusione del Testamento, ossia "del testamento d'un sacerdote che chiede venia a Dio di esser stato un cristiano." Sostiene che Jean Meslier deve convertire il mondo, che dovrebbe esser tenuto in tasca da ogni persona bennata, che è un tesoro. Che Voltaire biasimi con villane espressioni la scrittura di Meslier (dice che scrive come un cavallo da tiro), non deve sorprendere, giacché non sarebbe la prima volta che Voltaire ha imbruttito lo stile d'un libello scritto da lui, solo per non esserne ritenuto l'autore.

Certo è che, nel nostro caso, si tratterebbe di appurare se Voltaire, volendo per davvero celarsi dietro il parroco Meslier, fosse in grado di parlare un linguaggio così diverso, così disadorno; devo ammettere che il Testamento è in molti passi così oggettivo, così impersonale e così privo di spirito, che dal solo linguaggio non si potrebbe riconoscere Voltaire; dappertutto, infatti, il Voltaire educatore ha uno stile differente dal Voltaire storiografo, nonché dal verseggiatore, dal drammaturgo, dal narratore.

Il mio fallace sospetto venne rinforzato dall'osservazione che d'Alembert aveva palesemente, almeno da principio, la medesima opinione circa l'autore; con tutta certezza ha intuito subito che il curatore dell'antologia era Voltaire stesso, e aggiunge sarcasticamente (in una lettera del 31 marzo 1762), con riguardo allo stile: "Io suppongo che il compendio sia opera d'uno svizzero che comprende ottimamente il francese, sebbene si dia l'aria di parlarlo piuttosto

male." Da quando Voltaire si stabilì a Ferney, divenne una celia costante – negli scambi epistolari – quella di designare come svizzero il brillante scrittore francese; e siccome quel "riassunto"non aveva cambiato nulla nel linguaggio del Testamento, l'opinione di d'Alembert era chiaramente questa: dietro al curato Meslier si nascondeva Voltaire in persona.

DAMILAVILLE E VOLTAIRE – Ed ecco che il sospetto mi sembrò diventare quasi certezza approfondendo lo studio del ricco carteggio tra Voltaire e il suo "sodale e fratello" letterario Étienne Damilaville.[12]

12. Damilaville aveva fornito all'*Encyclopédie* due diversi saggi, quello più importante sotto falso nome; egli era un alto funzionario pressi il Ministero delle Finanze, e le sue proposte giornalistiche di riforma non gli avevano certo giovato. Fin dall'inizio, Voltaire è a conoscenza del segreto, ma nutre palesemente scarso interesse per le ricerche politico-economiche del suo "amico e fratello" ; secondo le sue consuetudini, sfrutta le relazioni parigine di Damilaville, si sbarazza dello specialista con cortesi o lusinghiere frasi di circostanza, ma crede di dover dare protezione a Colbert contro di lui. Per Voltaire, Colbert era l'uomo forte che, nei confronti del grande re Luigi XIV, aveva sostenuto le spese, fino allora inaudite, a favore dell'esercito, rendendo possibile perfino la creazione d'una flotta, e approvando addirittura la promozione delle arti e della letteratura. Voltaire non sembrava presagire affatto che la lotta contro il colbertismo, ovvero contro il sistema mercantilistico pur sempre dominante, era il grande merito degli uomini nuovi, ai quali Damilaville si associava, essendone uno dei primi e più profondi conoscitori.

Parla a favore del carattere di Damilaville il fatto che i suoi due studi siano improntati dal medesimo spirito: riconoscere i pericoli del lusso e l'antistatalismo della manomorta, e mettere in luce l'assurdità dell'operato governativo. Ma l'autore osa persino rendere responsabili i conventi, l'intolleranza, anzi la stessa religione cristiana, del regresso e della stasi della popolazione. Di più, in questa situazione ha influito sfavorevolmente anche l'Islam.

Molto più dettagliato e decisivo, forse operante fino ai provvedimenti della grande Rivoluzione, è il saggio "*Charges publiques*", che nel carteggio viene citato da Voltaire regolarmente con il motto "*Vingtième*" (imposta fondiaria). Su questo l'autore, secondo il costume erudito del tempo, prende le mosse da lontano, cita filosofi e storici antichi e recenti, ma difende assai bene, e spesso con bella passione, la nuova teoria dei Fisiocrati. Ci troviamo non più di dieci anni prima dell'ascesa al trono di Luigi XVI. Damilaville non predice certamente la rivoluzione, eppure espone già tutto quanto sarà poi rimproverato ai re e ai funzionari. Mediante insensati accumuli tassativi, il sistema del mercantilismo aveva annientato l'agricoltura, in particolar modo fittavoli, mezzadri e piccoli agricoltori; solo i grandi proprietari terrieri sapevano ben trarsi d'impaccio, come sempre. L'economista non diventa mai ingiusto, e nemmeno unilaterale; Damilaville chiede una ragionevole e unitaria imposta fondiaria, chiede la sua riscossione, ma senza durezza, per tramite di funzionari soggetti a controlli, ovvero abolizione di ricatti che spingono il popolo alla disperazione. E torna a sostenere la lotta contro il lusso, compreso il lusso imperante nella Chiesa. Il suo piano finanziario è suppergiù il medesimo col quale Necker, non molti anni dopo, sperava di mitigare malcontenti e sommosse.

Quasi senza precauzioni, Damilaville attacca frontalmente i privilegi dell'aristocrazia. "La

CARTEGGIO CON DAMILAVILLE – Verso la fine del 1764, lamenta con questo affidabile anticlericale che esistano troppo pochi Meslier, che vi siano troppo pochi predicatori (del libero pensiero), e troppi mascalzoni; così, in questa congiuntura, si riconosce in una delle molte maschere che si era posto nella lotta contro *l'Infâme*. Dieci giorni dopo (8 ottobre 1764), Voltaire batte sullo stesso tasto: "Il mio desiderio è che ciascuno di noi fratelli si senta impegnato

---

natura non ha creato gli uomini a favore di altri uomini, come non ha creato gli animali per loro a seconda delle loro credenze. Le società non sono state istituite per la felicità di pochi e per la miseria delle masse." Sarebbe quindi un gravissimo errore esigere tasse sempre più numerose e sempre più alte. Nella sua critica all'amministrazione delle finanze, l'autore non dimentica nulla: né la guerra né la libertà del popolo. E sa, già 150 anni orsono, che una parte delle imposte potrebbe essere impiegata assai utilmente allo scopo di mantenere più salubri e più puliti i centri urbani: un pensiero del tutto inedito per la città di Parigi, capitale delle immondizie.

Colbert era stato, più di tutti, il ministro delle Finanze per le guerre del suo sovrano; Damilaville, che non avrebbe rifiutato la carica di ministro, vuole invece la felicità e la libertà del popolo francese. E vorrebbe anche tanto potersi dire filosofo. "Le persone per le quali il pensiero è sempre un peso e un torto, hanno addossato alla filosofia la responsabilità dell'indebolimento dello spirito bellico, dando ad essa la colpa degli insuccessi politici; costoro non conoscono la felicità, ignorano la filosofia; non sentono con quanta forza essa infonda il sentimento verso il bene, ispirando l'amore per il dovere e l'entusiasmo per tutte le cause grandi, giuste e morali, ma soprattutto l'avversione per l'ingiustizia e la calunnia." Egli sa che non sarà facile farla finita con tutti i pregiudizi dei governanti e con l'egoistica sciatteria dei funzionari statali; tuttavia non ritiene utopistiche le sue proposte, e crede nella fattibilità d'una riforma. Crede in uno Stato di diritto, in cui soltanto leggi ben equilibrate potrebbero regolare il livello, la distribuzione e la riscossione delle tasse. E sa pure indicare da lontano la responsabilità dei ministri e dei burocrati: a nessuno, salvo che con la corda intorno al collo, dovrebbe essere consentito di proporre modifiche legislative.

Nell'epilogo del suo saggio, Damilaville dichiara di aver ricavato tutte queste idee dai manoscritti lasciati in eredità da un defunto ingegnere edilizio di nome Boulanger, sentendosi impegnato a trasmetterli al mondo tramite l'Encyclopédie.

Ho già accennato al fatto che Voltaire assediava questo suo "amico di penna" (già Campe propose questa traslazione in tedesco di "Correspondent"), come del resto usava fare con altri corrispondenti, inondandolo di infinite domande su quanto accadeva a Parigi, pretendendo da loro molti servizi. Per lui, costoro dovevano provvedere ogni immaginabile servizio: lui li pagava o ne li compensava con le sue ammalianti epistole, che poi a Parigi passavano di mano in mano, munendole di appellativi "amicali"; occasionalmente, non lesinava neppure la propria disponibilità ad aiutare, come una volta cercò di usare lealmente le sue molte relazioni, allorquando Damilaville puntò decisamente ad una promozione. Quando Damilaville cadde vittima d'una grave malattia, (pare d'un tumore alla laringe), lo invitò a Ferney, a casa sua, per farlo curare dal suo medico personale. Solo allora, infatti, vi fu una reciproca conoscenza personale. Damilaville morì nel novembre 1768, se io interpreto rettamente alcuni mesti accenni di Diderot (del 12 novembre 1768) alla scomparsa del comune amico.

a sparare ogni anno le frecce della sua faretra contro il mostro, senza che il tiratore venga individuato. Perché chiamare le persone col loro nome? Qui si tratta di colpire il mostro, non di sapere il nome di quelli che hanno fatto centro. I nomi nuociono alla causa, suscitano dei pregiudizi. A ben vedere, solo il nome di Jean Meslier può far del bene, giacché il pentimento d'un buon sacerdote *in articulo mortis* non può non suscitare grande impressione".

Anche per altri aspetti, proprio il carteggio con Damilaville è particolarmente denso di prove della facilità con cui Voltaire era disposto a rinnegare i suoi scritti (ma anche le sue lettere) ogniqualvolta le circostanze sembrassero richiedere tali compromessi. Non per questo si dovranno scagliare subito pietre contro Voltaire. Il quale era cresciuto in un'epoca in cui la morte tra le fiamme che toccava agli eretici era un ricordo pericolosamente vicino. E lui non intendeva, come i primi cristiani, esser dato in pasto alle belve. Poteva a buon diritto vantarsi, tuttavia, che la lotta contro "*l'Infâme*" era stata per tutta la sua vita un affare di cuore, più che la sua stessa gloria letteraria. In più, data la sua personalità, durante gli anni della sua corrispondenza con Damilaville (1760-1768), egli era una sorta di grande potenza, in quanto voleva e poteva aver peso in Europa, e gli era dunque consentito definire diplomazia ciò che – in uno scrittore di minor prestigio – si sarebbe potuto chiamare codardia.

Perciò hanno speciale rilevanza le lettere a Damilaville. Ai suoi altolocati protettori, Voltaire osa scrivere infinite piccole malignità all'indirizzo del clero, nonché della Chiesa, e tuttavia si presenta solo come un superficiale beffeggiatore, tradendo appena appena tutta la serietà della sua battaglia. Nelle sue lettere a chi era spiritualmente alla sua altezza – come d'Alembert e Diderot – egli è estremamente cauto, proprio durante gli anni critici dell'Enciclopedia, perché non si fida dell'osservanza del segreto epistolare, sicché una parola audace potrebbe mettere in pericolo lui, l'amico e la causa stessa.

Ecco perché un mediocre scrittore e un fidato funzionario come Damilaville era molto più comodo: ad una persona così affezionata si poteva scrivere ora piuttosto apertamente, ora del tutto larvatamente, e solo di rado era necessario ricorrere ad una firma fittizia o ad anagrammi. Dal canto loro, i parigini capivano sempre nella giusta maniera, anche quando leggevano il senso contrario del testo. A noi, per esser sinceri, l'interpretazione delle lettere – a distanza di 150 anni – procura non poche piccole difficoltà. È pur vero che i nomignoli per re Federico e per l'imperatrice Caterina son facili da ritenere come quelli per d'Alembert (Protagora, Archimede); e nemmeno i giochi verbali come Tonpla (Platone-Diderot) e Mords-les (per l'abate Morellet) presentano qualche difficoltà. Però è necessario sapere che alcune lettere di Voltaire, particolarmente

circospette, sono sottoscritte coi nomi di Boursier, di Lantin o di Ribienbotte; queste lettere iniziano di regola in modo del tutto oggettivo e "commerciale", per poi elevarsi, perlopiù in guisa repentina, nell'inconfondibile stile di Voltaire.

Solo dopo un'approfondita lettura del carteggio con Damilaville, ci si stupisce davvero della spregiudicatezza con cui Voltaire rinnega i suoi scritti battaglieri, di solito con allegra ironia, ma talora in una maniera assai vivace, quasi che gli stessi compagni ne debbano esser ingannati. Bastino alcuni esempi.

Nel 1760, sostiene di non aver ancora preso visione della sua commedia "*L'Eccossaise*", né della relativa prefazione, rivolta contro Fréron. Un anno dopo, non vuole prendersi la responsabilità della sua commedia "*Droit du seigneur*", pur elogiandola oltre misura. E afferma: "È assolutamente necessario che non mi si sospetti d'una cosa che io non ho fatto." Anche gli attori devono esser tratti in inganno, perché il nome di Voltaire è troppo pericoloso. Non riconosce perfino il proprio Trattato sulla tolleranza, un'opera di cui andava – e poteva ben essere – particolarmente fiero; ma neppure le sue rime scherzose, pubblicate sotto falso nome. "Vi sono tra esse due o tre pezzi che non volevo a nessun costo avere scritto, o di cui mi piacerebbe riconoscere la paternità. A conti fatti, bisogna pur essere un po' astuti; oltretutto, sarebbe ridicolo sacrificarsi per gente che se ne infischia d'un tale sacrificio!" Soprattutto dopo la pubblicazione del suo "*Dictionnaire Philosophique*" (1764) non si stanca di esortare i compagni a non tradirlo quale autore dell'opera. Perché un filosofo dovrebbe divulgare la verità e celare la sua persona. "Ve lo dico e ve lo ripeto: questo maledetto libro diventerà per noi fratelli funesto, se non si pone termine al torto di attribuirlo a me." E sarebbe dunque opera di protestanti svizzeri, niente più che una collettanea a cui avrebbero contribuito una ventina di scrittori.

Voltaire è venuto a sapere che Luigi XV è stato prevenuto contro il Dizionario filosofico, e Madame Pompadour – protettrice dei filosofi presso la corte – era morta nell'aprile 1764. Di qui la paura di Voltaire; da qui la sua insistenza perché i compagni vogliano assicurare, anzi gridare dovunque la sua innocenza; da qui il rischio di minacciare addirittura le autorità nell'eventualità che lo si voglia perseguitare come autore del libro. Parimenti, i "fratelli" dovrebbero (1765) garantire a voce alta che Voltaire non è l'autore della "Filosofia della storia". In questa occasione, Voltaire prende posizione, quasi come dopo la pubblicazione del Testamento di Meslier: si arrabbia per degli errori di stampa, che forse erano mere sviste dell'autore, nonché di certi svarioni cronologici, ma sostiene trattarsi pur sempre d'un libro molto utile.

L'autore attesta dovunque la sua alta stima per la religione; di questa sua considerazione parla addirittura tanto spesso che si deve riconoscer come voglia

prevenire i vili persecutori che hanno sempre da temere per la propria casa." Voltaire arriva a rinnegare (1767) perfino uno dei suoi più noti romanzi – "*L'Ingenuo*" –, di cui fa passare per autore un monaco spretato. E non riesce a comprendere come in Francia, di fatto, sia stata consentita la pubblicazione d'un libro di tal genere.

È con questo incessante gioco a rimpiattino che bisogna confrontare i passaggi che si riferiscono al Testamento del curato Meslier. Pare che Voltaire si debba prendere la briga di procurare il libro per i suoi amici. E auspica che venga stampato di nuovo a Parigi: "Cristianamente, vorrei che il Testamento del curato si potesse moltiplicare come i cinque pani e nutrire le anime di quattro o cinquemila persone." Assai sospetta è una lettera (del 10 ottobre 1762) in cui si raccomanda di adottare degli pseudonimi per esaltare il Testamento: "Helvetius ha avuto la scalogna di dirsi autore di un lavoro che gli impedirà di scrivere utili libri; ma torno a parlare di Jean Meslier. Nulla può avere maggior efficacia del testamento d'un parroco che, in punto di morte, implora da Dio perdono per aver turlupinato gli uomini. Ma il suo scritto è troppo prolisso, troppo noioso, e per giunta troppo sovversivo; il riassunto è breve e contiene tutto quanto vale la pena di leggere."

D'Alembert non è l'unico a non credere nella personalità del curato Meslier, benché Voltaire si premuri di assicurare che molti hanno conosciuto quell'uomo. Anche Damilaville deve aver supposto che il libro fosse opera di Voltaire; tant'è che quest'ultimo – nella sua risposta dell'8 febbraio 1762 – si dà ogni premura per convincere il suo corrispondente dell'esistenza del curato Meslier e della presenza dei manoscritti o delle copie che, 15 o 20 anni prima, erano stati venduti per 8 luigi d'oro, asserendo che a Parigi se ne potevano trovare più di cento esemplari. E continua a negare di essere stato il curatore dell'antologia. Ma invano. Gli amici ignoravano completamente che, dal 1735, Voltaire conosceva il "segreto" d'un parroco Meslier, ma non sapevano nulla di certo sul manoscritto stesso, e dovevano per forza vedere in Voltaire l'inventore d'un parroco chiamato Meslier. Si consideri un fatto acclarato: fu Voltaire che per primo – nell'anno 1762 – pubblicò un estratto dal Testamento del parroco; ma è pur certo che quella prima edizione era datata al 1742. Un'inezia, si dirà. Ma dobbiamo tener presente un vecchio stratagemma di Voltaire: consisteva nel retrodatare di qualche decennio quegli scritti di cui non intendeva riconoscere la paternità. Analogamente, il surricordato dialogo "*Dîner du Comte de Boulainvilliers*" apparve nel 1767 sotto la falsa datazione 1728.

JEAN MESLIER – Comunque sia, ci corre l'obbligo di vagliare attentamente il

"Testamento del curato Meslier". Già nella prefazione è incomparabilmente audace ed esente da eroica affettazione. Ora, siccome nei suoi attacchi alla Chiesa positiva si colloca nettamente sul terreno dei deisti – certo, con meno spirito ed efficacia degli altri francesi, con minor dottrina e logica degli inglesi –, solo di rado metterò in evidenza i passi relativi.

Nella mia sintesi, intendo limitarmi in prevalenza a ciò che è nettamente ateistico. E qui, fin dalla prefazione, è detto senz'ambagi: tutta la teologia, un ordito fitto di idee cervellotiche e di contraddizioni, ha raccontato dappertutto, e in tutte le epoche, nient'altro che romanzi, il cui eroe (cioè Dio) è adornato di inconciliabili proprietà; il suo nome si rivelerà infatti una vuota parola. A questo nome si sacrificarono agnelli, tori, bambini, eretici. Il semplice buon senso umano fa comprendere che un tale essere è un'idea vuota e amorfa, nient'altro che la proiezione del fantasticare degli uomini; quanto alla morale, essa non si può conciliare col concetto d'un Dio siffatto.

"*Il Testamento*" – Il libro articola queste riflessioni in più di 200 paragrafi. L'uomo non nasce credente in una divinità, dato che l'idea di Dio è un concetto privo di contenuti. Non è necessario credere in un Dio; poiché è impossibile comprendere questo concetto, la cosa più ragionevole è di non pensare alla divinità. Ogni religione è un'assurdità; la religione è l'arte di tenere occupate le teste deboli e limitate con tutto ciò che gli è impossibile di capire. Non c'è infatti alcun nesso tra l'uomo finito e l'essere infinito.

È impossibile esser persuasi dell'esistenza di Dio, e in più non è cosa dimostrata; tutte le altre scienze hanno fatto reali progressi, tranne la teologia. L'essenza spirituale di Dio è un'idea senza modello, e tradisce l'assenza di concetti concreti. I primitivi affermano che uno spirito fa muovere l'orologio; analogamente, i teologi vogliono che sia uno spirito a mettere in moto l'universo. (Superfluo avvertire che "Meslier" non disdegna neppure le locuzioni degli illuministi materialistici, e che per lui tutti i fondatori di religione sono impostori bramosi di potere.)

Uno spirito metafisico non può avere effetti. Chi crede in esso, può credere con altrettanta facilità ai fantasmi e ai lupi mannari; con miglior ragione sarebbe da venerare il sole. Dio è dunque una parola astratta, inventata per designare le forze occulte della natura.

Dio sarebbe il più iniquo e più bizzarro di tutti i tiranni se punisse un ateo perché questi non ha riconosciuto ciò che, per sua stessa natura, non poteva riconoscere. La punibilità della miscredenza presuppone sempre di per sé l'esistenza d'un Dio, e per giunta d'un Dio terribile e vendicativo. Non è né più

incerto né più punibile credere in Dio di quanto non sia credere in lui. Tutti i bambini sono naturalmente atei; per questa loro ignoranza, sono essi punibili? In una meccanica consuetudine, formatasi fin dall'infanzia, gli uomini credono in Dio solo sulla parola di coloro che pure non ne sanno più nulla. Le nostre balie sono i nostri primi teologi; esse parlano di Dio ai bambini così come gli parlano dei lupi mannari. In tal guisa la fede in Dio si trasmette da una generazione all'altra. Se si volesse inculcare negli uomini gli articoli di fede solo in età adulta, allora nessuno accetterebbe mai queste idee insensate.

Anche le cosiddette meraviglie della natura provano l'esistenza di Dio solo per le persone predisposte, alle quali si è indicato il dito di Dio sempre, comunque e dovunque la spiegazione del meccanismo creasse qualche imbarazzo. Anche l'uomo fa parte di queste inspiegate meraviglie della natura. Meslier non insegna però la teoria atomistica della casualità: l'universo non è un effetto, è la causa di tutti gli effetti. Nemmeno l'ordine dell'universo è una prova di Dio; l'universo è sempre in ordine, dato che terremoti, inondazioni, epidemie, eccetera, non sono affatto disordini. Ciò che per un essere è ordine, per un altro è disordine.

Un puro spirito, senza organi corporei, non può essere intelligente né può esser toccato da nulla; e non può quindi possedere nessuna delle qualità e delle perfezioni umane. Dio non è creato per l'uomo, né l'uomo per Dio. Le formiche, nel parco di Versaglia, credono forse che il parco sia stato progettato per loro dalla bontà d'un monarca ossessionato dallo sfarzo?

Ciò che si chiama Provvidenza è, a sua volta, soltanto una parola priva di senso. Con le cause ultime, poi, va confrontata l'opinione di coloro che ammirano la cosiddetta provvidenza perché i grandi fiumi scorrono attraverso le grandi città. No, il mondo non è retto da un essere intelligente. Non è possibile credere in una Provvidenza divina, in un Dio infinitamente buono e potente; questo Dio non è libero, oppure è più malvagio che buono. E proprio la teologia fa di esso un mostro di irrazionalità, di ingiustizia, di cattiveria e di obbrobrio, un essere totalmente esecrabile. L'amore per questo Dio è impossibile, giacché esso può incutere solo una vile paura. L'eternità delle pene infernali fa apparire Dio peggiore delle persone più malvagie.

Secondo tutti i sistemi religiosi della terra, Dio dev'essere un'entità capricciosa e irragionevole; ebbene, un dio che punisce gli errori che avrebbe potuto impedire, è un folle che coniuga iniquità e dabbenaggine.

Anche il libero arbitrio è una chimera della mente. Dio stesso, se per un attimo ammettiamo pure che esista, non sarebbe libero; da ciò deriva l'inutilità

di ogni religione e l'inanità delle preghiere che, in ultima analisi, dimostrano che gli uomini non sono contenti degli ordinamenti divini.

Non si sa che cosa è l'anima. L'esistenza di un'anima è un'irrazionale congettura, e l'ipotesi di un'anima immortale è ancora più insensata.

RIVELAZIONE – Se Dio si è data la pena di rivelarsi agli uomini, avrebbe dovuto parlare a tutti nella stessa identica maniera, appalesando una religione universale; ora, per contro, ogni religione viene ridicolizzata dai fedeli di un'altra religione, non meno insensata della prima. Eppoi, anche il non rivelato Dio dei teisti è altrettanto chimerico quanto il Dio dei teologi. Tutti gli dèi sono di ascendenza barbarica; tutti i costumi religiosi recano l'impronta della stupidità o della barbarie. Nazioni acculturate – come sono Inglesi, Francesi e Tedeschi – seguitano a prostrarsi, nonostante il livello della loro acculturazione, ai piedi del Dio barbarico degli Ebrei, che sono le persone più stupide, credulone e primitive della terra. Perché una religione è tanto più sospetta, quanto più essa è antica e largamente diffusa.

Forse sarebbe più conforme alla verità dire che tutti gli uomini sono o scettici o atei, anziché affermare che siano profondamente persuasi dell'esistenza di dio. Dio è incomprensibile agli stessi sacerdoti; e non si può credere ciò che non si è in grado di capire. Essere scettici significa non possedere le ragioni necessarie per esprimere un giudizio. Meslier non comprende come si possa soltanto dubitare dell'inesistenza di Dio. Ai suoi occhi, tale inesistenza è una certezza. Il concetto d'un essere infinitamente buono e potente, che a dispetto di ciò fa o consente un'infinità di mali, è forse meno assurdo o meno impossibile del concetto d'un triangolo rettangolare? Egli respinge dunque l'eventualità d'un dubbio nell'inesistenza; in questo caso, il dubbio non è che pigrizia o debolezza. Sennonché l'indifferenza in fatto di religione vuol dire motivata mancanza d'interesse.

Più superficialmente vien liquidata la dottrina della rivelazione e dei miracoli, oltre che le prove desunte dal sangue dei màrtiri.

La fede è inconciliabile con la ragione, e la ragione è da anteporre alla fede. È il caso a decidere della religione d'una persona e d'un popolo; la quale è questione di abitudine e della moda, giacché "bisogna fare come fanno gli altri". In ogni epoca, la religione vera è quella che ha dalla sua il sovrano e il magistrato.

Per la morale, poi, non è necessaria la religione, che non serve ad imbrigliare le passioni, nemmeno quelle dei re. In questo, il senso dell'onore è più efficace e più salutare della religione.

La pace fra i sovrani e i religiosi ha consolidato la sciagurata credenza nel diritto divino dei prìncipi, in modo tale che Meslier non si stanca di mettere alla gogna l'abuso della religione al servizio della politica, e lo fa molto più liberamente dei vecchi monarcomachi. In più, denuncia la responsabilità dell'umile cristianesimo insieme con la ciarlataneria dei sacerdoti. Ogni morale è inconciliabile con le opinioni religiose; né Giove, né Geova, né Gesù dovrebbero essere emulati da una persona davvero virtuosa. Una società composta di soli santi sarebbe impossibile (si ricordi che Bayle aveva confutato che fosse impossibile una collettività di soli atei). Quindi l'esistenza di Dio non è necessaria per la morale, anzi, la morale soprannaturale della religione è nociva ai popoli; non è solo la pratica esteriore del culto, ma la religione stessa a paralizzare la moralità. E cita l'espressione di Molière riguardante gli "*accomodements*" con il cielo.

Un ateo, dice Meslier, ha migliori motivazioni per fare buone azioni, perché ha più coscienziosità di un devoto, avendo maggiore consapevolezza. La coscienza di persone facili alla credulità viene indirizzata da persone scarsamente istruite, mentre l'ateo non lascia che si inquini la sua coscienza. Nulla è più insolito di prìncipi ateisti, niente è più frequente di tiranni e ministri molto scadenti e molto religiosi; un re ateo, per contro, sarebbe di gran lunga preferibile. La ragione porta naturalmente all'irreligiosità e all'ateismo. Che poi si debba perfino amare Dio, non l'hanno insegnato nemmeno tutti i dottori della Chiesa.

Fino ad oggi, non è dimostrato che un Dio esista; sarebbe una grande e felice rivoluzione se la filosofia venisse collocata al posto della religione. A dire il vero, né l'ateismo né un qualsiasi altro sistema razionale sarebbe mai comprensibile per la massa; ma l'ateismo, comunque, lo sarebbe di più delle pretestuose chimere della teologia.

Si riscontra, è vero, una sorprendente affinità fra tutte le religioni; ma ciò deriva solo dal fatto che ogni popolo ha mutuato dagli altri usanze e dottrine superstiziose. La teologia non spiega nulla, e ha sviato la filosofia dal retto cammino; perciò non si può dimostrare e ripetere mai abbastanza quanto sia insensata e deleteria la religione. Bolingbroke aveva già detto con ragione: "La teologia è il vaso di Pandora; quando è impossibile richiuderlo, allora è quantomeno utile dire esplicitamente che questo vaso fatale è aperto."

Meslier concludeva con parole amare: "La religione cristiana ha mandato in rovina metà del genere umano (...) Ecco, io muoio ricolmo più di desideri che di speranze."

Se l'ateo parroco Jean Meslier ha davvero affrontato il suo padrone latifondista e patrono clericale dall'alto del pulpito così arditamente come racconta Voltaire

nella breve "Biografia di Meslier", allora costui è stato oltretutto – sotto l'aspetto politico – più coraggioso di tutti gli scrittori francesi di quegli anni. Però non è un vero eroe, e nemmeno un protagonista da palcoscenico, uno che scrive cautamente la propria vera vocazione in un testamento che dovrà esser aperto solo alla chiusura del sipario.

In effetti, il dramma teatrale "Jean Meslier" di Arthur Fitger non è diventato un capolavoro, e sarebbe rimasto, anche sulla scena, senza il successo toccato invece, tra le quinte teatrali, al dramma "*Die Hexe*" (la strega) del medesimo drammaturgo, malgrado il suo linguaggio cartaceo. Nel primo atto, il Meslier di Fitger mette per iscritto la confessione di non essere cristiano, di essere un eretico, un anticristo (in una lettera che è insieme un monologo!); una confessione che poi egli ritratta in un altro monologo. Una storia d'amore, un pizzico di storia coeva e l'addensarsi della Grande Rivoluzione sono destinati ad immettere azione nel dramma. Solo che l'"eroe" si accontenta di parlare, e parla senza tregua. Finalmente, il signor di Voltaire si presenta sulla scena, e Meslier, agonizzante per aver ingerito il veleno, consegna il suo testamento nelle sue mani. Il tutto tra scrosciar di tuoni e di grandine!

Al parroco Meslier – cent'anni prima di Fitger – sarebbe quasi quasi toccato un onore teatrale anche più grandioso. Il folle barone tedesco Anacharsis Clootz propose alla Convenzione di erigere all'impavido, nobile, eroico curato Meslier – in quanto primo sacerdote apostata – una statua monumentale; la proposta fu demandata ad una commissione, che l'archiviò. Come avrebbe riso Voltaire, se avesse vissuto ancora questa pantomima!

Ritengo che la questione se Voltaire abbia inventato, o solamente esaltato, la figura del parroco Meslier sia in fondo irrilevante per decidere su questo quesito: il celeberrimo illuminista è stato, nello scrigno del suo cuore, deista o ateista? Per tutta la sua vita professò il deismo – non importa se per accortezza o per ristrettezza di vedute –; eppure, sui suoi contemporanei, fece l'impressione d'un ateista, in virtù del suo stile, per il tono stesso in cui esponeva e divulgava il deismo inglese. Per essere un pensatore grandissimo mancò a Voltaire una sola qualità: la scepsi. Non già il mediocre scetticismo dello storico, che possiede senz'altro, ma la grandiosa scepsi del suo coevo filosofo Hume.[13]

13. Nella rappresentazione del rapporto tra Voltaire e il testamento dell'abate Meslier, mi sono reso conto di essermi spinto ben oltre il mio compito; dovevo mostrare solamente che l'editore e zelante estimatore del testamento rozzamente ateistico non poteva essere stato un sincero deista; se non che, negli ultimi anni, lavoravo anche ad una monografia su questo parroco Meslier, destinata ad essere premessa ad una completa traduzione della sua opera. Il progetto è rimasto inattuato, in quanto i periodi disponibili rendono impossibile un viaggio

nelle Ardenne ed un riscontro dei documenti colà ancora accessibili; le fonti stampate portano ad una decisione sulla questione principale: se quel parroco di Etrépigny e But, cioè, avesse veramente messo per iscritto l'apostasia dalla sua fede cristiana, depositandola come proprio testamento (1729 o 1733) presso la sua pretura e in altri due recapiti. Da parte degli Enciclopedisti, in particolare da Holbach e da Naigeon, furono attribuiti a defunti celebri e meno celebri tali e tanti scritti libertari, che qualsiasi diffidenza appare più che giustificata; e le falsificazioni dell'èra illuministica meritano un tribunale non meno rigoroso dei falsi ecclesiastici nel Medioevo; un gesuita erudito che – scevro da pregiudizi e con spirito meramente filologico – volesse risolvere l'enigma di Jean Meslier, si guadagnerebbe la nostra riconoscenza. Fino a quel momento, e non potendo io attendere di poter fare da me quel lavoro, mi sento vincolato al mio convincimento, che vorrei qui fissare in poche proposizioni.

1. Alla paternità del piccolo parroco mi riesce difficile credere, in quanto lo stile del Testamento (quale risulta solo dal 1864, nell'edizione del massone e libraio Rudolf Charles) tradisce uno scrittore bene esercitato e rivela un buon conoscitore di tutta la letteratura pertinente, mentre Jean Meslier, stando alle poche notizie che lo riguardano, ha lasciato solo pessime prediche, e non possedeva libri di sorta.

2. Sul piano psicologico, sarebbe un ulteriore enigma – nei primi decenni del Settecento – un parroco di villaggio che, per circa 40 anni, dice messa ogni giorno da ateo radicale, sbrigando peraltro le sue funzioni: un caso senza precedenti, volendo prescindere dai mestieranti della categoria che però, nelle loro ultime volontà, non sogliono certo esternare il loro credo.

3. Esteriormente, secondo il costume del linguaggio, non si concilia con le idee dell'epoca che il curato menzioni già il detto (divenuto famigerato molto più tardi) secondo cui l'ultimo re dovesse essere impiccato alle budella dell'ultimo prete (alla lettera "*que tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres*"); l'intero passo mi rende sospetta la copia che sta alla base della prima stampa del 1864.

4. La profonda consuetudine coi carteggi di Voltaire mi conferma nell'opinione che egli fu l'unico elaboratore ed editore del Testamento di Jean Meslier, di cui si era occupato fin dal 1735. Non solo; il mio senso linguistico mi dice, per giunta, che Voltaire stesso non credeva nel parroco come autore del Testamento, e che conosceva il segreto della sua vera paternità. Dovrei avanzare un'idea ondivaga per un'ipotesi scientifica se, fin da ora, volessi rivelare di mettere in connessione un amico di penna di Voltaire – il marchese d'Argence de Virac – con la paternità del Testamento. Ecco, finalmente ho fatto questo nome!

5. Le edizioni del collaudato falsario Holbach (io possiedo soltanto la ristampa del 1802), nonché del vanitoso e inaffidabile Charles (del 1864), sono troppo differenti per poter risalire al medesimo manoscritto. Eppoi Holbach non può aver creduto all'autenticità dello scritto, dato che nel 1729 o nel 1733 fa che Meslier citi il "*Treatise*" di Hume, cioè un libro pubblicato non prima del 1738.

3. Gli Enciclopedisti

D'Alembert – D'Alembert non ebbe mai la stessa rinomanza mondiale di Voltaire; il poliedrico scrittore passava per uno specialista in matematica ma, nonostante la sua comprovata e squisita sensibilità letteraria, gli mancava quella vena poetica per la quale Voltaire fu subito osannato dai suoi contemporanei. Senza contare che, della sua arguzia, egli non fece mai un mestiere. Certamente, nella profondità delle conoscenze, nella sistematica visione globale dei saperi (non meno filosofici che nell'opera di Comte), ma soprattutto nella dignità, egli fu superiore al suo maestro Voltaire, il quale in realtà apprese a stimarlo ogni anno di più, al punto di scrivergli (26 dicembre 1764): "Voi siete il sacerdote della ragione che sta seppellendo il fanatismo (la Chiesa)". Ecco perché è significativo, ai nostri fini, il modo con cui un libero pensatore di questo calibro si pone nei confronti della religione e della sua cauta frequentazione.

Non metto nel conto, a tal fine, il fatto che d'Alembert – quale redattore ed editore dell'*Encyclopédie* – tiene sotto la propria protezione il suo collega Diderot, ammettendo con un'alzata di spalle la debolezza di molti articoli. Qualche contributo scadente, dice, doveva essere accolto a motivo dei buoni studi di quel medesimo autore (8 febbraio 1757); nella sostanza, egli è d'accordo con Voltaire che sarebbe meglio che l'*Encyclopédie* non esistesse affatto, piuttosto che diventare una collezione di austeri predicozzi, aggiungendo che la teologia brilla per la sua assurdità e che, a conti fatti, nell'*Encyclopédie* ce n'è meno di quanta ve ne potrebbe essere (20 gennaio 1758).

Nel suo impavido cuore, d'Alembert albergava una resistenza passiva che certo lo indusse a rinunciare alla direzione editoriale dell'*Encyclopédie*, ma anche alle lusinghe del re di Prussia e della zarina russa. Egli non disse sempre la verità intera, e tuttavia non disse mai il falso; sicché in una particolare circostanza (nella lettera ultimamente citata) poteva vantarsi che dalla sua linea non l'avrebbe distolto nessun uomo e nessun dio, nessun angelo e nessun demonio.

La prudenza di d'Alembert era d'un genere alquanto diverso da quella di Voltaire, e tuttavia una questione vitale per l'intellettuale privo di mezzi, venuto al mondo da trovatello; certo, se la stessa Accademia gli avesse tagliato lo

stipendio, sarebbe stato ridotto alla fame, una volta privato anche della pensione di Federico, che gli veniva corrisposta senza vincoli di contraccambio. Vigevano ancora, anzi venivano riconfermate, le leggi secondo cui gli attacchi alla religione dovevano esser puniti con la morte; d'Alembert le ha ben presenti (aprile 1757) e le commenta fiducioso: "nondimeno, con alcune attenuazioni, tutto andrà per il meglio, nessuno verrà impiccato e la verità verrà pur detta."

Si comprende pertanto la pacata determinazione con cui il condirettore responsabile della *Encyclopédie* respinge le critiche di Voltaire. Le tesi di d'Alembert avrebbero da tempo dovuto insegnare a leggere più criticamente l'*Encyclopédie*, vedendoci di più tra le righe, come appunto facevano i contemporanei, abituati da sempre alla censura. D'Alembert vi difende un'accidentale frase di biasimo contro Bayle, indirizzata appunto contro le sue opinioni circa la religione e la morale: "Nel maledetto paese in cui noi scriviamo, tali frasi fanno parte dello stile delle cancellerie, e servono solamente come salvacondotto per le verità che si vogliono affermare. Nessuno si lascia ingannare da esse." (10 ottobre 1764) E ancora: "Io credo di giovare alla causa comune, e la superstizione non avrà la meglio, nonostante tutte le reverenze che sembra ch'io le faccia." (5 gennaio 1765)

Voltaire giungeva a fare la corte perfino alla Pompadour, non sempre per esclusivo amor della causa; d'Alembert promette solamente di risparmiare – per validi motivi – la religione, il governo e persino i ministri (27 febbraio 1765): "I galantuomini possono condurre solo ancora una guerra cartacea, eppure da là sono in grado di sparare dei colpi gagliardi contro le bestie feroci che tormentano il paese." (14 agosto 1767). E con acrimonia anche maggiore: "Non basta ch'io mi debba castrare più o meno da me stesso? Così almeno nessun gabelliere o censore mi dovrà castrare del tutto." (6 aprile 1773).

Ritengo di aver dato già, all'occasione, esempi della rudezza epistolare di d'Alembert; e poiché questa spiritosa grossolanità ha rilevanza per la peculiare natura del tranquillo studioso, ne faccio seguire alcuni ulteriori campioni. "Ponderato tutto a dovere, la cosa migliore è sempre di concludere con l'accademica espressione: quelli là mi possono..." (15 giugno 1760). "Lasci tranquillamente che la marmaglia giansenistica si sbarazzi della teppa gesuitica, liberandoci da questa; non impedisca a questi ragni di divorarsi a vicenda." (25 settembre 1762).

Orbene, questo libero pensatore è stato davvero un sincero deista, come si professa nei suoi scritti filosofici, e come osò appena professarsi nell'*Encyclopédie*? Oppure fu un convinto ateista? Per d'Alembert, la questione sarà più agevole da dirimere che non in Voltaire. Come s'è detto, del suo odio per le

Chiese e del suo sarcasmo egli non fece una professione. Era più pacato e più signorile, e pertanto meno influente di Voltaire. Nondimeno, come Federico il Grande, egli era uno scettico molto più rigoroso di Voltaire, e assai più profondo del re. Tutto ciò che noi, da allora, abbiamo appreso dall'agnosticismo inglese e dal positivismo francese – in sintesi, la relatività del nostro sapere –, d'Alembert l'ha già saputo e insegnato: che l'essenza dell'anima è altrettanto ignota quanto l'essenza della materia.

A fronte d'un tale scetticismo, non poteva sopravvivere nemmeno il Dio concettuale del deismo conforme alla ragione. Di qui, le sue terribili blasfemie – del resto piuttosto rare – non si rivolgono tanto contro il Dio cristiano, quanto piuttosto contro il concetto stesso di Dio. Nel momento più ostico (18 ottobre 1760), d'Alembert fa una beffarda apoteosi degli induisti che, ragionevolmente, hanno eretto a loro Dio il lingam (di cui non do né la versione latina né quella tedesca), commentando: "Quello sì che si può veramente chiamare Dio Padre!"

DIDEROT – Solo a cagione del loro comune lavoro all'*Encyclopédie* è accaduto che, col nome di d'Alembert, si accompagnasse di continuo l'assai diverso Diderot, che mi piace molto paragonare al nostro Lessing. Certo, i due devono essersi assomigliati non poco. Lessing era più puro, più chiaro e profondo; Diderot, per contro, più dotato di temperamento. E, al pari di Lessing, Diderot fu uno dei primi liberissimi scrittori a salvaguardare la propria indipendenza nei confronti di prìncipi e di mecenati. Per anni e anni, perciò, anche Diderot fu costretto a sbarcare il lunario col commercio delle traduzioni.

Non così meccanica come le sue restanti traduzioni (ma era pur sempre il mestiere che dava da vivere ad un giovane letterato) è la traduzione che Diderot pubblicò nel 1745 d'un saggio di Shaftesbury col titolo *"Principes de la philosophie morale ou Essai de M.S. ...sur le mérite et la vertu, avec réflexions"*. Si vanta da sé di aver usato con estrema libertà il suo modello, omettendo alcuni passaggi, equivocando anche su certe parole; il piccolo ateista Naigeon – amico, estimatore ed editore di Diderot – esagera certamente quando assicura che l'opera di Shaftesbury è stata migliorata da Diderot. In particolare, lo stesso Naigeon deve ammettere che le glosse aggiunte da Diderot sono più cristiane che filosofiche.

Non è lecito ignorare queste annotazioni, se ci si vuol rendere conto della linea evolutiva del più forte spirito tra gli Enciclopedisti. Questi banali pensieri non hanno nulla a che fare con le codarde, o magari ironiche cautele con cui Diderot – ancora quale collaboratore principe dell'*Encyclopédie* – tradiva frequentemente (per sua stessa ammissione) la causa della verità. Già la lettera,

con cui Diderot dedicava la traduzione all'amico fraterno nello spirito, è un cristianeggiante annacquamento del deismo inglese. Questo aveva insegnato che non esisteva religione senza virtù, laddove Diderot dice: non c'è virtù senza religione. Nella sua prefazione, Diderot accoglie assai favorevolmente la scaltra distinzione che Shaftesbury aveva fatto tra deismo e teismo, per cui il deista nega ogni rivelazione, mentre il teista è propenso ad accettarla; ma ciò che evidentemente Shaftesbury butta lì al solo scopo di proteggere dagli attacchi il suo ulteriore silenzio sui misteri e sulle rivelazioni, Diderot lo prende alla lettera, definendo il teismo addirittura come uno stadio preliminare del cristianesimo.

DIDEROT E SHAFTESBURY – Nelle note, si rileva dovunque il talento improvvisatorio di Diderot, ma in nessun momento l'odio per la religione nazionale. Subito, fin dal principio, Shaftesbury pone l'insidiosa domanda: "Il tale è religioso; ma è anche onesto?". Ecco, Diderot annacqua la malignità, a dire il vero ingenua, con l'aggiunta che vi sono molte sette, e che un vero cristiano è ovviamente anche onesto. E, nell'uso della parola "dévot", vuol dire senz'altro – nel linguaggio cancellieresco a tutt'oggi non estinto – che si tratta d'un "bacchettone" *(faux dévot)*.

Al quesito, perché mai gli scritti religiosi solo di rado esercitino una buona influenza, Diderot risponde (a p. 22, secondo l'edizione del 1821, I) riferendosi alle deficienze dei lettori e a quelle degli autori. Gli scrittori della Chiesa, insomma, dovrebbero operare con scienza, con perspicacia e spregiudicatezza, altrimenti sarebbe meglio che se ne stessero zitti.

Ad una critica di Shaftesbury riguardo alla vita asociale di eremiti e monaci, Diderot replica con una chiosa (p. 32) di approvazione: anche lui ama fervidamente il suo dio, il re, il paese, i propri congiunti e amici, la sua donna e se stesso. Ed è uomo di mondo, sperando di esser più utile alla patria, alla famiglia e agli amici di quanto non sia un santo anacoreta. Si paragoni peraltro questo linguaggio con quello che più tardi, contro il monachesimo, useranno Voltaire e anche Diderot.

Si difende inoltre il sistema dell'ottimismo; giacché, dove noi vediamo un male nel sistema della natura (ossia della *machine*), lo dovremmo ascrivere o alla nostra inadeguata ragione, oppure dovremmo cercare altrove la compensazione del male (p. 34).

All'opinione, sovente ripetuta dopo Bayle, che l'ipotesi dell'ateismo non debba necessariamente ostacolare la virtù, Diderot non vuole contraddire, e tuttavia incomincia la sua chiosa con una sorta di delazione: "L'ateismo lascia l'onestà senza un sostegno; di più, esso porta indirettamente alla decadenza dei costu-

mi." Ancor più pretescamente, vorrebbe salvaguardare la giustizia (anche quella terrena) delle cose del mondo, perché da questo ottimismo esce rinsaldata la fede in Dio, nell'aldilà e nell'immortalità dell'anima. E totalmente candida e pia (p. 94) risuona l'esortazione all'uomo comune di rifugiarsi senz'altro nella divinità.

Quando Diderot, solo un anno dopo (1746), compose in fretta i suoi "*Pensées philosophiques*", non prese ancora il suo compito con maggior serietà che nelle traduzioni, con cui doveva sbarcare il lunario; nondimeno, vi prendeva già una netta posizione nella schiera dei liberi pensatori, diventando addirittura famoso (senza reale merito) per il fatto che il Parlamento di Parigi condannò questo scritto, facendolo bruciare per mano del boia. Basteranno alcuni esempi a rivelare come, in questi pensieri buttati giù alla meglio, egli avesse trovato spesso la forma ardita e paradossale che gli sarà più tardi peculiare, senza tuttavia aver ancora superato del tutto le mezze misure del deismo inglese. (Non sempre, si badi, la mia traduzione riesce a rendere il fascino della lingua.)

"Si può invecchiare anche con la superstizione, e allora non si può produrre qualcosa di eccellente né nella poesia, né nella pittura, né nella musica."

"Vi sono persone delle quali non si dovrebbe dire che sono timorate di Dio, ma piuttosto che hanno paura di lui."

"Il pensiero che Dio non esista non ha mai angosciato nessuno; ma ha spaventato invece il pensiero che Dio sia proprio così come ce lo descrivono."

"La superstizione è, per Dio, certamente più offensiva dell'ateismo."

"Solo il deista può tener testa all'ateista; il superstizioso non può farlo."

"Chi non crede in Dio, è nel torto. Ma ci è lecito ingiuriarlo per questo?"

"Si conosce l'età in cui un bambino deve imparare a leggere, a cantare, a danzare, a studiare latino e geografia. Solamente con la religione si è soliti non darsi pensiero della capacità intellettiva del bambino. All'infante, non appena può comprendere le parole di qualcuno, gli si parla di Dio. Nel contempo, e dalla medesima bocca, il bimbo sente narrare di coboldi, di fantasmi, di lupi mannari e di Dio. Eppoi, a vent'anni, quando riscontra l'esistenza di Dio confusa nella sua testa con tali risibili preconcetti, incomincia naturalmente a misconoscere questa esistenza; allo stesso modo con cui un giudice tratterebbe una persona bennata, capitata per caso in mezzo ad una banda di mascalzoni."

Di lì a poco, Diderot scrisse una nuova serie dei suoi pensieri filosofici, che però non osò pubblicare; solo Naigeon li diede alle stampe, dopo che in Olanda ne fu pubblicata (1770) una selezione assai imprecisa. Alcuni ulteriori esempi riveleranno lo scetticismo e l'anticristianità di Diderot su questo piano:

"Se Dio, dal quale noi abbiamo la ragione, pretende da noi il sacrificio della medesima, è un borseggiatore che in segreto ci ruba quanto ci ha dato."

"A notte fonda, smarrito in una grande foresta, non mi resta che una fiammella per rischiarare il mio cammino. Mi si fa incontro uno sconosciuto dicendo: caro amico, spegni la tua candela, così potrai meglio orientarti. Questo sconosciuto è un teologo."

"Il Dio dei cristiani è un padre che si preoccupa molto dei suoi raccolti e poco dei suoi figli."

"Perché i miracoli di Gesù Cristo sono veri, e falsi invece quelli di Esculapio, di Apollonio di Tiana, e di Maometto?"

"A causa della sua educazione è vietato al maomettano di farsi battezzare; per effetto della sua educazione il cristiano non deve farsi circoncidere; e così agiscono le impressioni della fanciullezza: la ragione insegna alla persona adulta a spregiare in pari misura battesimo e circoncisione."

"Questo Dio ha fatto morire Iddio per placare Dio."

"Le persone divine sono tre qualità oppure tre sostanze. Se sono tre qualità (*accidens*), noi siamo ateisti o deisti. Se sono tre sostanze, allora siamo pagani (politeisti)."

"Non esiste in vero alcun buon padre che desideri assomigliare al nostro padre che è nei cieli."

"Non sono stati i filosofi a fare le religioni; esse sono opera di entusiastici ignoranti oppure di ambiziosi egoisti."

"Le storie concernenti la rivelazione non meritano maggior credito di quanto ne richiedano Erodoto o Livio, non appena costoro raccontano storie di miracoli."

"Secondo Pascal, non si rischia nulla a credere nel cristianesimo sebbene sia falso; si rischia tutto qualora sia vero, e lo si ritenga falso. Un teologo dell'Islam potrebbe dire esattamente lo stesso."

"Una ragazza assai riservata riceve un giorno la visita d'un giovanotto che regge un uccello in mano. E ne esce incinta. Chi ha fatto il bambino? Ma che domanda! L'uccello, naturalmente."

"Nei primi secoli cristiani circolavano 60 vangeli a cui si prestò fede in misura pressoché uguale; di essi, 56 vennero espunti in quanto contenevano troppe fanciullaggini e insensatezze. Non v'è forse traccia di tutto ciò in quelli che si sono conservati?"

"Tutti i settari del mondo non sono che deisti ereticali."

"Qualora un cattolico padre di famiglia abbia la convinzione che si debbano osservare alla lettera tutte le norme sotto la minaccia dell'inferno, quando egli

pondera la straordinaria difficoltà che la debolezza umana contrappone ad una tale perfezione, allora deve veramente prendere la decisione di afferrare il suo figlioletto per una gamba, sbattendolo al suolo, o di soffocarlo nella culla. Con tale gesto, quel padre salva il bambino dalla dannazione e gli assicura l'eterna beatitudine."

L'*ENCYCLOPÉDIE* – Solo tre anni dopo le "Pensées" (1749) vide la luce la "*Lettre sur les aveugles*", dove Diderot esprime il suo superiore scetticismo nella forma in cui egli era e rimase un maestro: la conversazione. Dal riconoscimento del diritto al dubbio parve ai potenti di constatare una confessione di ateismo, cosicché Diderot dovette espiare nel carcere la libertà che si era presa; esattamente nel periodo in cui aveva intrapreso gli studi preparatori per l'Enciclopedia.

Il fatto che l'*Encyclopédie* fosse fin dalle origini un'impresa d'affari di librai speculatori, è certamente da tener presente come fenomeno culturale impensabile prima di allora; il fatto, tuttavia, divenne rilevante – nel senso migliore e nel senso meno favorevole – anche per il contenuto dell'opera, destinata ad agire su così vasta scala.

Sulle prime (1743) l'*Encyclopédie* fu pensata, secondo il progetto d'uno scrittore inglese e d'uno tedesco, come la versione francese dell'Enciclopedia inglese, che Chambers (a partire dal 1728) aveva pubblicato col massimo successo. Circa cinque volumi in folio erano già pronti in manoscritto, quando il traduttore tedesco morì, e quello inglese si guastò con l'editore parigino Le Breton. Per valorizzare il manoscritto, Le Breton si associò allora con un abate il quale capiva almeno qualcosa di geometria, e che concepì l'ardito progetto di organizzare, invece d'una traduzione, una rielaborazione dell'opera di Chambers; cercò dei collaboratori, mettendosi in contatto anche con Diderot e d'Alembert. Anche lui, però, ruppe i rapporti con l'editore, il quale fondò in seguito una società di profitto con altri librai, accentrando energicamente (dal 1746) tutta l'impresa. Sotto il cancelliere d'Aguesseau, che come umanista e come fautore della Chiesa gallicana non nascondeva libertarie tendenze, la censura fu tacitata facilmente, in quanto si trattava di appoggiare un'impresa che poteva fruttare al paese cospicui profitti: d'Aguesseau si trovò d'accordo che Diderot ne diventasse l'editore. Non sentendosi all'altezza del compito, o per desiderio della società editrice, il cancelliere arruolò d'Alembert quale collaboratore; il quale non era ancora il celebre studioso e scrittore, e tuttavia aveva appena vinto il concorso dell'Accademia di Berlino, attirando l'attenzione del re Federico di Prussia.

Con l'irruento, ma nei momenti decisivi pur arrendevole Diderot, i librai la spuntarono meglio che col pacato ma cocciuto d'Alembert. Vero è che Diderot,

poco prima che uscisse il primo volume, era stato arrestato (lo si accusava di ateismo e di sregolatezze private), ma, nell'interesse della nazione, venne rilasciato dopo soli tre mesi (1749). Giustizia da gabinetto reale! Già nel 1750 poté apparire l'annuncio nelle librerie (di Diderot) e l'eccellente introduzione (di d'Alembert).

Per l'influsso dei librai, i collaboratori non vennero scelti tra i compagni di fede di Diderot: solo pochi, tra quanti lavoravano all'*Encyclopédie*, erano "enciclopedisti". Parecchi articoli di metafisica e di teologia vennero affidati a persone che sapevano mescolare razionalismo e ortodossia in modo veramente indegno; sicché ebbero la parola scrittori di secondo (e giù fino al dodicesimo) rango, autori di contributi mediocri sulle scienze della natura e su tutti i settori specialistici. Il saggio Diderot si adeguò, persuaso che il pubblico – come scrive in sostanza a Le Breton – non avrebbe letto tutte quelle compilazioni su storia, geografia, matematica, persino sull'arte, e che il successo sarebbe venuto da individuali prestazioni originali dei compagni migliori.

In teoria, nella Francia di allora, non si parlava ancora di libertà di pensiero; in pratica – negli anni di pubblicazione dell'*Encyclopédie* – quella libertà fu più carpita con raggiri che conquistata, proprio per la scaltrezza dei librai, grazie alla connivenza (condiscendenza di ministri e disinteresse di potenti cortigiani); lo stesso d'Alembert si era piegato – nella sua introduzione – alla dottrina della doppia verità, assegnando alla religione e alla filosofia territori separati.

Negli anni intercorsi tra il IV e il VII volume furono acquisiti alcuni importanti scrittori (de Brosses, Turgot, Marmontel, Holbach) i quali servirono alle nuove idee tutt'al più nel settore dell'economia politica; lo stesso Voltaire, che in quegli anni cooperò diligentemente "da garzone in una grande azienda", fornì solamente eleganti contributi, che non suscitarono particolare sensazione. Talché i librai, di fronte alla Chiesa e alle autorità, poterono affermare – con apparente ragione – che nell'*Encyclopédie* non dominava un diffuso spirito di miscredenza; in tutta Europa, nella realtà, si lasciarono perdere i numerosi pezzi retrivi, per divorare avidamente ciò che Diderot scriveva trattando di Epicuro e Hobbes, e più tardi di Spinoza.

Ebbe così origine un nuovo modo di pensare sui problemi chiave di religione e filosofia. Al posto degli antichi scolastici e del troppo metafisico Cartesio, si citano dappertutto come fonti autorevoli gli empiristi e i deisti inglesi, contestando per giunta – nell'articolo "*autorité*" (per mano di Diderot stesso) – qualsivoglia diritto fondato sull'autorità. E s'impiega ogni astuzia da libraio per attaccare in forma assai popolare la religione positiva, per predicare la gioia di vivere e per mettere alla gogna ogni tipo di intolleranza ma, al tempo stesso, per

scansare l'accusa di miscredenza. Lo stratagemma più efficace consisteva nel rinviare (in qualche articolo clericale e bigotto) alla voce d'un successivo volume, esercitandovi poi una critica antichiesastica. In modo quasi baldanzoso, lo stesso Diderot ha svelato (sotto la voce "*Encyclopédie*") quest'astuzia. Non poté mancare, pertanto, che soprattutto i collaboratori politici (Quesnay e Turgot, ma anche il moderato Buffon) se ne allontanassero, allorché tutta l'impresa venne perseguitata per la seconda volta; mentre nell'intrattabile Rousseau, che con tutta la sua interiorità era comunque lontano dal culto razionale degli enciclopedisti, il distacco ebbe motivi anche personali.

PERIPEZIE DELL'ENCICLOPEDIA – La prima persecuzione (1752) era presto fallita a causa della grandiosa accoglienza. Certo, Voltaire si era sbagliato col suo consiglio di aizzare i giansenisti contro i gesuiti, e questi a loro volta contro i giansenisti; la buona accoglienza d'una impresa concorrenziale (ossia del clericale *Dictionnaire de Trévoux)* sembrava aver consolidato l'alleanza dei due contendenti contro l'*Encyclopédie.*

La Sorbona e il Parlamento vennero sobillati contro i non credenti. A salvare gli enciclopedisti da questo pericolo furono la signora di Pompadour e due ministri. La Pompadour assecondò le proprie inclinazioni e il proprio interesse, proteggendo i nemici dei suoi nemici; e non erano mancate le lusinghe di Voltaire, né prima né dopo. Il ministro della guerra d'Argenson era (come suo fratello) molto amico di Voltaire, avendo persino accettato la dedica dell'*Encyclopédie.* Malesherbes ingannò i suoi stessi funzionari per sventare tutte le misure ostili agli editori; al punto che, dovendo ordinare una perquisizione domiciliare presso Diderot, pare che avesse messo al sicuro le carte di lui nella sua casa.

Voltaire e i librai recitarono magistralmente i rispettivi ruoli. Federico il Grande fece a d'Alembert la proposta di recarsi a Berlino quale presidente dell'Accademia, per farvi pubblicare l'*Encyclopédie* in piena libertà, immune da ogni pressione. I librai, dal canto loro, dichiararono a gran voce di voler lasciar cadere l'iniziativa: il grande capitale sarebbe andato perso per il paese, l'opera sarebbe stata prodotta molto più radicalmente in Prussia, ma diffusa pur clandestinamente in Francia. Insomma, furono i librai a pretendere e a far passare un compromesso per la loro incerta situazione, vale a dire l'indizione d'una Commissione di censura, grazie al cui giudizio essi non avrebbero avuto più nulla da temere.

I censori furono infatti nominati dall'amico Malesherbes, e i librai fecero eccellenti affari; si dice che avessero pagato gli interessi sul loro capitale del 65

percento. Questa situazione durò fino al 1757. Accaddero allora due avvenimenti che da Giansenisti e Gesuiti, coalizzati insieme, vennero subito impiegati contro i liberi pensatori: un attentato al re e l'ignominiosa disfatta di Roßbach. Si comprende che gli affari prosperavano per religiosi e nazionalisti. L'esteriore pretesto a farne il tentativo per tentare la distruzione dell'*Encyclopédie* fu offerto dall'articolo "*Genève*"- in realtà tutt'altro che innocuo – che d'Alembert aveva pubblicato, non senza lo zampino di Voltaire, nel VII volume dell'*Encyclopédie*.

L'articoletto è un modello di satira indiretta; di gran lunga più scopertamente e più efficacemente di quanto avesse fatto Tacito nella sua "Germania" con l'elogio dei Germani ai Romani dell'età imperiale, più di quanto Madame de Stael nel suo "*De l'Allemagne*" criticasse la Francia napoleonica mediante la lode dei Tedeschi, in esso si esaltavano – in un ritratto ideale – le condizioni politiche ed ecclesiastiche della città di Ginevra, sfidando in tal modo, provocatoriamente, ad un confronto con le condizioni della Francia. Bertrand e Raton (nomignoli dei monelli Voltaire e d'Alembert) risero non poco allorché il clero ginevrino, subito dopo la pubblicazione di quel saggio, respinse solennemente il sospetto di essere "libertino". Orbene, non è solo per motivo delle sue conseguenze, ma anche perché l'articolo "Genève" rappresenta un bell'esempio dello spirito enciclopedico, che esso merita più attenzione.

La conclusione del saggio potrebbe essere senz'altro nella forma di Voltaire. "A Ginevra, la predicazione si limita in pratica alla morale, ed è perciò tanto migliore. Il canto è di cattivo gusto, e i versi francesi sono ancora peggiori. Speriamo che Ginevra, su questi due aspetti, sappia riformare sé medesima e lodare finalmente Iddio con un linguaggio e una musica migliori ...La religione ci permette di pensare che i ginevrini abbiano lavorato fattivamente alla propria felicità nell'altro mondo; ma la ragione ci obbliga a pensare che siano suppergiù tanto felici quanto è dato esserlo in questo mondo."

I riformati ortodossi schiumarono dalla rabbia. Un difensore senza scrupoli del trono e dell'altare, il giornalista Fréron[14] – avversario giurato di Voltaire

14. Elie Fréron (1719-1776) non fu certo uno stupido, come Palissot o la Harpe; era un ragazzo dotato al quale, in giovinezza, fu dato di misurarsi come poeta con Voltaire; solo che non era intellettualmente abbastanza ricco per diventare un creatore autonomo, per cui fondò un istituto di recensioni in cui – spesso giustamente, ancor più spesso ingiustamente – amava strigliare i grandi scrittori del suo tempo. Forse Voltaire fu ancora più ingiusto nei suoi confronti. Figlio di questo Fréron fu Louis Stanislas Fréron, il quale ereditò l'ufficio di suo padre, aggregandosi così ai più scatenati rivoluzionari, cioè ai Cordeliers, che furono annientati da Robespierre, senza che il giovane Fréron cadesse però sotto la mannaia del boia. In collegamento col giovane Napoleone, Freron si scagliò contro Tolone e Marsiglia. Dopo la caduta di Robespierre cambiò partito; il suo nome tornò ad essere molto noto allorché ai

e bersaglio prediletto dei più mordaci strali voltairiani – denunciò l'articolo e tutta quanta l'*Encyclopédie*, tanto che l'impresa sembrò vacillare. D'Alembert si decise a dimettersi; in quell'occasione fu Voltaire che, con le buone e le cattive, volle indurlo a resistere, pensando finalmente ad un'assunzione finanziaria dell'*Encyclopédie* e ad una sua prosecuzione in territorio svizzero. Quasi nello stesso periodo Helvetius scatenava, col suo libro "*L'Esprit*", attacchi ancor più violenti contro sé medesimo e contro gli enciclopedisti a lui spiritualmente affini; il suo libro, insieme con la "*Réligion naturelle*" di Voltaire, venne dato alle fiamme dal boia, mentre fu avviata una formale inchiesta sui sette volumi già usciti dell'Enciclopedia. La battaglia si protrasse per quasi due anni. Ma i librai furono assai avveduti; Diderot prese su di sé tutte le grane e le fatiche, mentre Malesherbes approfittò di tutte le correnti illuministiche contrarie, influenti a corte, in favore del suo protetto.

L'esito della vicenda la dice lunga sullo Stato di polizia di quel tempo. La società editrice ottenne un nuovo privilegio soltanto per i supplementi, per le tavole, non per il testo, quindi non per la parte principale. Sennonché il testo – d'intesa con le autorità – venne stampato, come prima, a Parigi, ma quale luogo di stampa si dovette indicare Neuenburg, nella Svizzera; così venne pure escogitata una fittizia casa editrice di Neuenburg. In apparenza, dunque, i successivi volumi (dal 1759 al 1766, perché le tavole usciranno solo nel 1772) giunsero in Francia dalla Svizzera; e il contrabbando fu autorizzato dal governo. Non mancarono ulteriori angherie, che tuttavia vennero di volta in volta sventate dai protettori operanti a corte. Il governo non era immune dallo spirito del secolo, e il re stesso non sapeva, nemmeno in queste faccende, che cosa volesse davvero.

Per rendere pienamente giustizia al genio di Diderot, che ha influenzato potentemente anche il pensiero e l'arte tedesca (tanto che le sue creazioni poetiche furono ammirate e tradotte da Lessing, da Goethe e da Schiller), sarebbe necessario confrontare le sue idee con quelle che – suppergiù alla fine dell'Ottocento – divennero patrimonio comune per l'Europa, specificamente per influenza del positivismo; nel che si sarebbe d'altronde esposti al rischio di accostare troppo audaci e avveniristici aforismi di Diderot alla sistematica visione del mondo d'una nuova epoca. In tal modo, Diderot verrebbe sopravvalutato o sottovalutato, a seconda che l'osservatore giudichi più o meno positivamente l'alzata d'ingegno oppure il sistema. Sul piano storico, tuttavia, si valuta Diderot

giovani realisti – chiamati "*Incroyables*" – toccò per giunta il nomignolo di "*La jeunesse dorée de Fréron*". Il quale morì nel 1802, sull'isola di Santo Domingo, quale funzionario di alto grado.

più equamente collocandolo in parallelo con l'assai più celebre Voltaire.

DIDEROT E VOLTAIRE – Voltaire chiamava filosofo se stesso e ciascun compagno che lo fiancheggiasse nella battaglia. Ebbene, Diderot fu uno spirito genuinamente filosofico. In innumerevoli e spesso affascinanti variazioni, Voltaire propagava le idee del suo tempo, essendo nel suo brillante linguaggio in apparenza lo scettico più estremo, ma in realtà limitato e dipendente, ove si prescinda dalla sua insuperabile efficacia nella diffusione della tolleranza.

Diderot, invece, per il coraggioso temperamento e per la penetrante perspicacia era talmente superiore a tutti i suoi contemporanei, sia francesi che inglesi, da poter essere ancora – coi suoi pensieri particolarmente luminosi – un maestro e un ispiratore per noi. Era più giovane di Voltaire di vent'anni appena, ma è di moltissimi anni più vicino a noi, che è quanto dire: più moderno. Ciò che il poco più che trentenne Voltaire aveva imparato da Locke e da Newton durante il suo soggiorno inglese, e ciò che egli (non per primo) ne portava nel continente contro la filosofia cartesiana, tutto ciò restò attaccato in lui come un dogma: come scrittore, fu enormemente diligente, ma come pensatore non sentiva l'esigenza di scavare più a fondo; così, per tutta la sua esistenza, non aggiunse nulla di essenziale alle proprie conoscenze. La sua rappresentazione della filosofia di Newton è un libro tutt'altro che originale, spesso pedantesco, totalmente antiquato. Diderot, per contro, aveva sì preso le mosse dai deisti inglesi, ma presto le diede di santa ragione ai suoi maestri, sopravanzandoli di molto. Superò in particolare lo stesso Locke. Sovente non fa che porre domande, laddove il suo tempo credeva di sapere già le risposte. Ma le sue domande (sulle cause finali, sull'essenza del moto) potrebbero porre ancora noi, ai giorni nostri, di fronte a compiti nuovi.

SALOTTI PARIGINI – Fonti assai importanti, per la storia dell'ateismo, sono naturalmente gli scritti degli Enciclopedisti e della cerchia di Holbach. Ancora più importante sarebbe – se possibile – poter ricostruire le conversazioni che, in quel tempo, avevano luogo nei liberali salotti di Parigi. Non c'è bisogno di prove, infatti, del fatto che anche i più ardimentosi scrittori prendessero nelle loro opere cento riguardi: verso la censura e il "gabinetto nero", verso la corte e il clero, cautelandosi nei confronti dell'Accademia e anche dei superiori, dai quali dipendeva il benessere su questa terra.

Ebbene, nel conversare interpersonale, gran parte di quelle reticenze veniva a cadere. Ed è certo un singolare segno del tempo che moltissime donne accogliessero con un sorriso le peggiori bestemmie, o che le respingessero, soltanto

per salvare le apparenze; e che moltissimi religiosi dicessero invero la messa domenicale apposta per quelle signore, ma ammiccando per il resto allegramente nei toni disinvolti e spregiudicati.

I salotti parigini significavano un'emancipazione delle donne del Terzo stato, prima della liberazione politica degli uomini ricchi o dotati del Terzo stato, ovvero prima della Rivoluzione. In Inghilterra, dove i signori di nobile casato erano governanti e al tempo stesso liberi pensatori, le donne non avevano un ruolo così importante; in Germania, solo Lessing si conquisterà la posizione di libero scrittore – in povertà e dignità – senza appoggi femminili. A Parigi, invece, saranno più o meno le libere signore a stabilire il contatto tra la letteratura e i due estremi: la nobiltà e il libero mondo bohémien.

Le più rinomate titolari dei salotti erano solo di rado donne straordinarie; tuttavia non fu irrilevante la loro influenza sulla sorte dei pensatori e delle loro idee. Fontenelle aveva ancora potuto dire: "Se tenessi nel mio pugno una manciata di verità, non aprirei la mano per il popolo."; ebbene, adesso si apriva la mano per le signore e per gli ospiti dei salotti. Gli scrittori coevi avrebbero potuto far proprio il motto: tutto per le donne, tutto attraverso le donne. Già molti anni prima, gli spiriti liberi si erano riuniti nei caffè, in totale scioltezza di toni e comportamenti; e ci vollero quasi cent'anni prima che riuscissero a ristabilire l'antica libertà nei saloni del Direttorio. Quindi, per la tolleranza verso l'ateismo nei conversari della buona società, non è senza interesse uno sguardo alla storia di questi salotti, dal momento che – in tutte le epoche – la presentabilità nella buona società d'un nuovo modo di pensare ha agevolato non poco, accelerandola, la sua accettazione da parte di essa.

Agli inizi del Settecento, a Parigi non esistevano ancora salotti del genere, mentre era in auge il famoso *bureau d'esprit* della duchessa du Maine, una vanitosa gentildonna che "dello scettro mondiale avrebbe fatto un sonaglio". È un mondo in cui ci si annoia. Dai costumi peraltro esemplari. Ma già vi accedono degli epicurei (come il giovane famigerato Voltaire), e la duchessa corteggia già personaggi di talento che, nel secolo precedente, avevano a loro volta lusingato le duchesse e che, ancora adesso, non erano avari di adulazioni; solo che le persone di buon gusto non sono più così servili o deferenti, prendendosi la libertà di scherzare su Dio e sull'amore. Insomma, si ha il coraggio di ridere. Mademoiselle Delaunay – donna assai dotata, dopo tante traversie dama di compagnia della duchessa e, col tempo, guida spirituale di questo salotto – ci ha descritto nelle sue avvincenti "Memorie" i personaggi di questo cenacolo; ecco, le grandi donne non esistono neanche per le loro damigelle di camera.

Nello stesso periodo si affermò a Parigi un altro *bureau d'esprit*, un po' più

borghese, quello di Madame de Lambert. Questa signora, che amava circondarsi di uomini famosi per poterli stordire di chiacchiere, è vanitosa come la duchessa, e molto più intrigante; ma è anche molto più moderna. Dal 1726, la tradizione del suo salotto venne proseguita da Madame de Tencin, la prima donna di cattiva reputazione tra le titolari di salotti. Tra l'altro, ella era madre di d'Alembert che, essendo suo figlio naturale, era cresciuto come trovatello; ci avviciniamo così all'epoca di Rousseau. Il salotto de Tencin viene conosciuto anche all'estero; da questo momento, l'ambizione di codeste dame è che gli inglesi di fama desiderino di esser presentati e introdotti da loro. Così, a Parigi, i liberi pensatori d'oltremanica portano avanti la loro azione rischiaratrice, quella che aveva avuto inizio col soggiorno di Voltaire in Inghilterra.

SALOTTI PER SIGNORE E SIGNORI – Nei salotti, ancora all'epoca degli Enciclopedisti, la libertà di parola – un tempo così azzardata nel caffè letterario – incontra non poche difficoltà. L'*Encyclopédie* è ancora in preparazione, quando si apre il nuovo salotto di Madame Geoffrin. Dove si apprezza sommamente la moderazione nell'esprimersi. Specialmente quando si attendono ospiti nuovi della migliore società, l'accorta "Mama" Geoffrin raccomanda agli amici di essere amabili, ossia di non suscitare scandalo o imbarazzo usando espressioni pesanti.

Se non che gli uomini, che conosciamo come Enciclopedisti, incominciano a sbarazzarsi della tutela delle dame salottiere. Il barone Holbach, che intorno al 1750 era solamente un riccone, oltre che "capocuoco" dell'*Encyclopédie*, fonda il primo salotto per uomini: una "sinagoga della Chiesa filosofica", come lo definisce Wilhelm Grimm. Qui possono sfogarsi Helvetius e Diderot, il grande portavoce; se la folgore potesse abbattersi sugli enunciati più temerari, dovrebbe colpire la casa di Holbach – dice Morellet, uno degli enciclopedisti esperti in economia che finiranno per aggregarsi alla reazione. Qui si è estremamente liberi, contrapponendosi scetticamente persino all'ateismo. Vi partecipano delle leggiadre signore, le quali però non danno più il tono. "Qui si è tutti tra di noi, e non ospiti di lei", dice Diderot in lode della baronessa Holbach. La verità non si prende più tanti riguardi per la cortesia o il buongusto.

Questa spregiudicatezza del salotto per uomini (ma non ancora la sbrigliatezza del futuro club) trapassa nella socievolezza che Madame d'Epinay – l'amica di F. M. Grimm – raduna intorno a sé e al suo amico. Nel suo temperamento, la cagionevole e trasognata signora è più vicina a Rousseau che ai materialistici Enciclopedisti.

Tutta l'insicurezza e l'insincerità della buona società di quei giorni si mani-

festano nella rivalità fra i due salotti, quello di "Mama" Geoffrin e di Madame du Deffand. La prima tiene ancora, borghesemente, ai tradizionali rapporti con la Chiesa; quando uno dei liberi pensatori sta per morire, gli manda un compiacente abate intenzionato a "premunirlo", senza farne parola. Anche Madame du Deffand, che abbiamo conosciuto dalle lettere di Voltaire come una cattiva lingua, è – altrettanto borghesemente – asservita nei confronti della Chiesa; però questa è l'amica giurata di d'Alembert, talché si spinge dappertutto fin dove va lui medesimo, non oltre; e sembra quasi che, per lei, la personalità di lui sia stata più importante delle sue idee. All'interno del partito degli Enciclopedisti, ella – così combattiva e partigiana – si poneva al vertice d'un partito d'Alambertiano.

Non meno maligna della du Deffand, non meno sentimentale della d'Epinay fu Mademoiselle de Lespinasse, un'anima ardente; nel suo salotto, che del resto non attrae molto per la buona cucina, la gentildonna permette discorsi ostili alla Chiesa, dai quali però personalmente si astiene.

Una nuova immagine ci è offerta dal salotto della Signora Necker, consorte dell'ambizioso statista allora in fase ascendente, e madre di Madame de Staël. Altre titolari di salotti avevano lavorato per i loro amici filosofi, presso il governo, presso l'Académie; la Necker lavora invece, a favore del suo ingessato marito, presso i filosofi. Nei progetti dei Necker si intravede ormai la Rivoluzione. La protestante Madame Necker è ancora clericale (o almeno si fa passare per tale), ma con una tolleranza che è essa pure, ormai, un frutto dell'Enciclopedia. Dice infatti: "Io ho amici ateisti. Perché no? Sono degli amici sfortunati." Beffardamente, Grimm e Diderot chiamano il suo salotto il "sancta sanctorum"; ma chiedono cortesemente venia per le trascorse blasfemie. Dopotutto, in questo santuario ce la si passa niente male. Qui giunge a compimento – dopo decenni di preparazione – il nuovo anticlericale tono salottiero della buona società. È ancora con rincrescimento che si parla di atei, però li si abbraccia e si ride con loro: l'abate Galiani prende le difese della Provvidenza, ma con un linguaggio che è piuttosto ateistico che da credente.

Club inglesi sulla Senna – Le signore dei salotti erano tutte orgogliose di introdurre, grazie alla loro influenza, uno dei loro filosofi nella retriva *Académie*, dove erano pur sempre ancora prìncipi e prelati ad imprimere il tono dominante; la lotta per l'ingresso nella "Académie" (ancora oggi una fiera delle vanità), divenne pure, per i suoi effetti, una competizione per la posizione sociale dei liberi pensatori. I grandi aristocratici, usciti dai salotti, si posero tosto in quella sede – come sarà presto durante la Rivoluzione – al fianco dei filosofi,

decidendo così, ad esempio, l'elezione di d'Alembert. Con questo si decretava l'accoglienza dei talenti nella "società": semplici mogli di accademici potevano aprire, da oggi a domani, i loro personali salotti, aspirando alla maggior reputazione dei loro mariti, e per soddisfare la loro voglia di intrighi.

All'inizio degli anni Ottanta, allorché la Rivoluzione ormai si percepiva imminente, ebbe inizio una nuova migrazione degli uomini più in vista dai salotti femminili; sennonché gli uomini importanti non erano più artisti, letterati o filosofi, bensì politici. Il "club", all'inglese, diviene la moda parigina; e il primo salotto femminile che somiglia di più ad un club che ad un *bureau d'esprit* viene fondato appunto da una "virago" politica, cioè da Madame de Stael, figlia di Madame Necker; la quale non pone più il suo orgoglio nel saper ascoltare quando parlano i grand'uomini, oppure nell'estorcergli tutt'al più i loro pensieri, ma parla direttamente, in proprio, con maggior veemenza degli uomini, tanto da esser considerata priva di femminilità. La mentalità laica diventa ormai così ovvia, che assolutamente non si parla più di antiquate questioni chiesastiche. Tanto rapidamente si era evoluta, dopo la metà del secolo, la prassi del libero pensiero.

Sulle modalità d'intrattenimento vigenti in questi salotti, noi siamo ottimamente edotti da numerose memorie e carteggi. Poiché prediligo vorrei estrapolare alcuni esempi.

Il 30 ottobre 1759, Diderot dà un'avvincente descrizione d'una serata presso il barone Holbach. Qualcuno tiene una vera e propria conferenza sugli Arabi, e avanza la tesi che la devozione si trovi sempre in proporzioni inverse al progredire del pensiero. Le signore interrompono l'oratore con chiacchiere d'ogni genere, spiritose ma anche frivole. Al che il relatore ribatte: se per esempio, nell'anno 1700, vi sono stati 30.000 pellegrini alla Mecca (o 30.000 comunicandi in una parrocchia), e nel 1750 soltanto 10.000 pellegrini o 10.000 comunicandi, non ne segue che la fede – con tutti gli annessi e connessi – si è ridotta di due terzi?

Ed ecco un'altra relazione (20 ottobre 1760) d'una serata a casa Holbach. Questa volta il blasfemo è Holbach medesimo. Racconta del Dalai Lama; non appena costui ha fatto la sua popò, poiché la si considera qualcosa di sacro, i sacerdoti la trasformano in una polverina e la mandano in piccole dosi a tutti i prìncipi, i quali si bevono quella porcheria disciolta nel tè nei giorni di festa. Quale follia!, sbotta qualcuno. Ebbene, la replica di Holbach la riferisco nel linguaggio originale, per riguardo verso i verecondi occhi od orecchi dei lettori tedeschi.

"Folie ou non, c'est un fait. Mais vous croyez donc que, si l'on vous faisoit présent

d'une crotte de Jésus-Christ, vous n'en seriez bien fière? Et vous croyez que, si l'on faisoit présent à un janséniste d'un crotte du bienheureux diacre[15] *il ne la feroit pas enchasser dans l'or, et qu'elle tarderoit beaucoup à opérer un miracle?"*. E Diderot commenta, espressamente per la sua Sofia: ecco, fino a tal punto è grande il potere dei sacerdoti sulle menti!

DUMARSAIS – Oltre alle amiche del Dizionario libertario, non dobbiamo però dimenticare gli amici e neppure, oltre agli impresari, i collaboratori. Uno dei migliori enciclopedisti fu César Du Marsais. Il quale deve catturare il nostro interesse, in quanto è considerato l'autore del libro, decisamente ateistico, che uscì nel 1743 col titolo *Nouvelles Libertés de Penser*; se l'autore non fosse stato scoperto, si sarebbe dovuto arguire che lo fosse d'Alembert stesso, giacché nessun altro francese era allora capace d'una ricerca così spregiudicatamente radicale, e tuttavia pacata. Nemmeno Voltaire, e nemmeno Diderot. Nondimeno, anche per la cautela o la codardia – ancora necessarie in Francia verso la metà del Settecento –, è significativo che Dumarsais esprimesse chiaramente il suo libero pensiero solamente in pubblicazioni anonime, ma sottomettendosi per altri versi alle dottrine della Chiesa. Nel Dizionario filosofico di A. Franck si nega, per ignoranza di queste interazioni, che Dumarsais possa aver scritto dei libri libertari "*dans le plus mauvais esprit du 18. siècle*", perché nella sua interpretazione della Chiesa gallicana (apparsa del resto dopo la sua morte, quindi non affidabile nel testo) aveva attestato il suo rispetto per la religione.

César Du Marsais (nato a Marsiglia nel 1676, morto il 1756 a Parigi, da insegnante ridotto ormai in povertà) aveva studiato giurisprudenza, dedicandosi quindi all'educazione dei giovani, per bisogno o per passione, e fu assai stimato dagli esperti per i suoi studi di logica e di linguistica. Nella logica si collocò, con qualche libertà, sul piano della psicologia di Locke: le nostre idee vengono dai sensi, e innata è in noi soltanto una certa inclinazione ad accogliere le idee. Anche i concetti morali, e persino il concetto di Dio, è dipendente dall'esperienza. Parimenti, la sua filosofia del linguaggio muove da una distinzione di Locke: le parole vengono classificate a seconda che esse connotino dati sensoriali, oppure prodotti della riflessione. Le sue proposte, di liberare la sintassi francese dal dominio di quella latina e di scrivere foneticamente la lingua francese, non vennero comprese, nel suo tempo. E ancor meno lo fu il

15. L'allusione è al beato diacono Paris, morto in odore di santità e sulla cui tomba avvennero persino dei miracoli, stando all'opinione dei Giansenisti e del popolo, uscito totalmente di senno; anche se i Gesuiti dissero trattarsi di miracoli del Demonio.

suo "*Trattato sulle metafore*" (1730), dov'egli cerca di ricondurre alle leggi della fantasia la pedanteria della retorica, dai tempi di Quintiliano rimasta in auge nell'elencazione dei tropi, mettendo in risalto l'importanza delle metafore per il linguaggio comune.

"*Dei tropi*" – Quest'opera scolastica "*Des Tropes ou des différens sens dans lequels on peut prendre un même mot dans une même langue*" deve aver avuto un successo immenso, dato che – ancora nell'anno 11 della Repubblica (1803) – si seguitava a ristamparla; l'editore, l'emerito maestro dei sordomuti abate Sicard, lo definisce un libro classico. Ciò nondimeno, egli ha migliorato e ampliato il classico libro: e poiché io dispongo solo di questa sua edizione, non sono sempre sicuro di leggervi i pensieri originali di Dumarsais. Motivo per cui sarò anche più breve.

L'autore ha progettato la sua esposizione ad uso delle scuole e dei maestri; perciò si trascina dietro tutta la zavorra della vieta retorica, pur cogliendo ogni occasione di sviluppare nuovi pensieri sull'uso e l'abuso del linguaggio figurato. I suoi esempi, tratti quasi esclusivamente dal latino e dal francese, sono scelti ottimamente; e si affronta con umorismo qualche involontaria confusione d'immagini. Egli sa già che differenti lingue hanno differenti tropi, e che pertanto non è possibile una traduzione letterale[16], e che i vocabolari peccano sovente contro questa regola. E muove da questa mezza verità: le lingue più doviziose non hanno abbastanza vocaboli per esprimere tutte le idee specifiche mediante segni peculiari, per cui non è molto lungi dal pensiero critico della linguistica, cioè che le lingue sono da sempre cresciute grazie alle metafore. Insomma, il linguaggio umano è nella sua essenza metaforico, e non può rispecchiare direttamente la realtà. Presagisce che nulla si risolve a forza di imitare i tropi greci e latini, e che tutte le lingue (comprese quelle barbariche) hanno le loro immagini: "e pertanto noi non ci serviamo dei tropi per il fatto che gli antichi se ne sono serviti, bensì perché siamo uomini come loro."

Alcune finissime osservazioni conclusive sull'applicazione della filosofia del linguaggio e della "tropologia" all'educazione dei sordomuti, sono di pugno dell'editore. Questo abate Sicard (1742-1822) divenne nel 1789 successore dell'emerito e stimatissimo Abbé de l'Epée all'Istituto per sordomuti di Parigi. Scampato solo per un caso alla ghigliottina, si sottrasse alla deportazione con

16. A mo' di esempio Dumarsais cita un buffo strafalcione, forse un germanismo. Uno straniero, diventato in seguito un famoso scrittore francese, subito dopo il suo arrivo in Francia aveva detto ad un suo benefattore: "*Monseigneur, vous avez pour moi des boyaux de père*" (in luogo di *des entrailles*, ossia budella invece di cuore).

la fuga, e solo con la caduta del Direttorio ad opera di Napoleone (1799) poté ritornare alla sua attività. Si potrebbe imparare ad amare questo Abbé Sicard già per questo capitolo conclusivo; egli vi si mostra così poco abate, da non raccontare nulla di Dio ai suoi infelici alunni sordomuti (1803), esortandoli invece, per legittimare una semplice morale, ad ascoltare la voce della loro coscienza.

Dumarsais e l'Enciclopedia – Mentre d'Alembert e Diderot cercavano collaboratori per la loro *Encyclopédie*, riuscirono ad arruolare anche il povero Dumarsais, il quale sbarcava il lunario tra privazioni e malattie. Era stato costretto a rinunziare nuovamente ad una scuola per giovanetti da lui istituita, per esser incorso nel sospetto di insegnare l'irreligiosità. Egli non visse la crisi per cui d'Alembert – suo compagno di idee, che poi gli tenne il discorso commemorativo – fu costretto alle dimissioni; e scrisse, benché solo pei primi volumi, alcuni pezzi di grammatica, oltre all'eccellente articolo "*éducation*". Sicuramente, e anche a suo vantaggio, Dumarsais è qui debitore della teoria pedagogica di Locke; ma non si dovrebbe ignorare che molte tesi dell'"*Emile*" di Rousseau si trovano già in Dumarsais, e che "Emile" vide la luce ben sei anni dopo la morte di Dumarsais.

Voltaire deve aver conosciuto bene i sentimenti areligiosi di Dumarsais, giacché nella validissima lista di scrittori – premessa al suo "*Siècle de Louis XIV*" – parla apertamente, e con grande calore, della libertà spirituale di Dumarsais, senza peraltro nominare nessuno dei suoi scritti anonimi. Lo elogia come il miglior conoscitore della filosofia del linguaggio, dichiara il suo libro "sui tropi" e sulla grammatica necessario e degno di lettura, definendo utilissimi i suoi contributi all'*Encyclopédie*. E prosegue osservando: "Era uno della schiera dei filosofi appartati, di cui Parigi è piena; costoro hanno un sano giudizio su tutto, vivendo in pace e in comunione spirituale gli uni con gli altri; i potenti non li conoscono, mentre li temono i ciarlatani di ogni risma, che vogliono acquistare dominio sugli animi."

Nouvelles Libertés – Ebbene, questo Dumarsais ha scritto uno dei più significativi libri libertari. Cronologicamente, *Le Nouvelles Libertés de Penser* si colloca tra gli ultimi deisti e liberi pensatori inglesi da un lato, e la comparsa dell'*Encyclopédie* dall'altro, ma sopravanza di gran lunga – per arditezza di professione e per schiettezza di linguaggio – la stessa *Encyclopédie*. Nella prefazione, si promette di fornire un riscontro al Libro dei Liberi pensatori di Collins; sennonché l'autore si pone con libertà assai maggiore di fronte ai concetti Dio,

libertà e immortalità. I cinque saggi del grazioso libretto rappresentano uno schietto manuale dell'ateismo sincero.

Nell'ultimo saggio, dal titolo "*Le Philosophe*", Dumarsais espone senz'ambagi il proprio punto di vista; non fa il nome di Epicuro, ma non lascia dubbi che la propria filosofia sia nobile e puro epicureismo. Certo, nel suo tempo è facilissimo procacciarsi reputazione di filosofo; basta accantonare i pregiudizi religiosi inculcati mediante l'educazione, basta sapere che non c'è mai stata una rivelazione, e che la religione è solo una passione umana come l'amore, per farsi passare come filosofo agli occhi di tanta gente.

Sennonché un filosofo è molto di più; è una macchina umana in grado di riflettere sui propri movimenti, un orologio che talvolta si carica da sé. La "grazia" destina il cristiano ad agire con libero volere; la ragione determina il filosofo, senza togliergli il sentimento della libertà. Il filosofo, tuttavia, dischiude la verità non dal suo intimo pensiero, bensì dai dati dei sensi; dal che deriva da un lato la sicurezza, dall'altro la limitatezza delle conoscenze umane. Come l'occhio non vede sé medesimo, così il filosofo non può riconoscere se stesso perfettamente; questo però non lo turba, perché egli si prende così com'è, non come potrebbe essere. La sua ignoranza non lo porta a congetturare due diverse sostanze; il pensiero è un senso, al pari della vista e dell'udito; come non si può vedere né udire senza un agente esterno, così non nasce nemmeno un giudizio senza un impulso esterno. La maggioranza delle persone d'*esprit* esprimono giudizi a casaccio; ma il filosofo abbraccia l'opinione che respinge altrettanto ampiamente e chiaramente come fa colui che l'accetta. Infinite beghe metafisiche sulla Trinità, sul numero e il genere dei sacramenti, sull'elezione della grazia, hanno generato disordini e guerre a causa di pure chimere; non diversamente, all'interno delle scuole filosofiche, vi furono futili conflitti per vane questioni.

Calcolo delle probabilità – Ora, prima di esporre le sue opinioni su dio, libertà e immortalità, Dumarsais ha osato affrontare, nel primo capitolo delle "Nuove libertà di pensiero" (totalmente sconosciuto, eppur così degno di attenzione), una resa dei conti con Locke. E ne è uscito vincente. Misurandosi ancora una volta, per la verità, con Pascal. Infatti, ciò che Locke argomenta nel secondo libro del suo Saggio (cap. 21, § 70), non è che il pensiero di Pascal: ovvero che, secondo il calcolo delle probabilità, è più conveniente porre, alla base della propria condotta di vita, la fede in punizioni e in ricompense nell'aldilà.

Il nostro autore vuole addirittura indagare la possibilità d'una vita oltremondana, ponendo perciò l'accento principale sul pascaliano calcolo delle

probabilità. Locke, che afferma di non voler affermare nulla sulla certezza o verosimiglianza della condizione futura, conclude tuttavia così: "Se l'onesta persona è nel giusto, è felice in eterno; se si è sbagliato, non è condannato all'infelicità, giacché non sente nulla. Per contro, se il malvagio ha ragione, egli non sarà felice; ma se si è sbagliato, allora è dannato per l'eternità. Solo un pessima capacità di giudizio non intuisce qui, di primo acchito, da quale parte conviene stare."

La risposta di Dumarsais è che per un uomo, convinto con Virgilio dell'irrealtà dell'oltremondo, la chimera o il nulla dell'eterna felicità sarebbe comprata troppo cara anche impegnandovi un solo baiocco. Un'ulteriore risposta viene posta in bocca ad un cinese, che un missionario voleva convertire al cristianesimo (ma non certo alla virtù) usando gli argomenti di Pascal o di Locke.

L'argomentazione contiene due dubbiose proposizioni: che non si può dubitare della possibilità dell'aldilà, e che la semplice possibilità – una volta ammessa – può determinare l'accettazione della fede occidentale. Da scettico, il cinese afferma che non si sa nulla sul potere e sulla volontà della prima causa, e non si può dunque dire nulla sulla possibilità dei dettagli, e nulla soprattutto in riguardo a possibilità che trascendano la razionalità. Il dubbio si limiterà a ricercare se un dettaglio così importante come la vita ultraterrena sia reale oppure immaginario.

L'autore ricorre qui, con molta finezza, all'immagine del calcolo delle probabilità. Supponendo che in una lotteria ci siano cento milioni di biglietti fasulli ed un unico biglietto con un vincita del valore di tutta la Cina; non sarebbe un pazzo colui che – data la minima probabilità del caso – si rifiutasse di partecipare *gratis* all'estrazione? Questo, comunque, sarebbe un caso assai diverso da quello dell'argomento di Locke. Per cominciare, non si sarebbe dovuto distinguere gli uomini in buoni e cattivi, bensì in cristiani convinti, in scettici e in negatori di Dio; difatti, se si ammette a priori che unicamente un ortodosso cristiano è un uomo buono, allora è inutile continuare a parlarne. In secondo luogo, si tratta di vedere se il non cristiano è abbastanza convinto dell'inesistenza dell'aldilà, per rischiare l'eventualità d'un evento così terribile.

Il cinese non ritiene possibile la dottrina cristiana. Nondimeno, ove fosse possibile, sarebbe pure falsamente posta l'impostazione matematica per la scommessa proposta da Pascal. Non si considera infatti il grado di probabilità. Pur ammettendo la *possibilità* che esista una vita ultraterrena di premi e punizioni, la *probabilità* è tuttavia infinitamente piccola. Nella convinzione del cinese, l'aldilà è una chimera, un'invenzione di politici e di sacerdoti; per di

più, non v'è assolutamente alcuna proporzione tra un nulla e la minima realtà, sicché solo un pazzo potrebbe accettare la scommessa. Per quanto minima possa essere la posta da lui giocata, sarebbe comunque un folle, giacché – anche nel migliore dei casi – potrebbe guadagnare solo un bel nulla. Vi si aggiunga che una speranza, più o meno verosimile ch'essa sia, genera inquietudine; la letizia del filosofo consiste invece nella quiete.

E la religione, costruita sulla Bibbia, rende assai inverosimile per il devoto stesso perfino la prospettiva del paradiso. La causa della nostra esistenza ci ha dato la ragione, la quale non può acconsentire a dogmi di fede che si contraddicono a vicenda. Senza contare che, per il filosofo, la prospettiva della morte non è così terrificante. Ovviamente, la conclusione del saggio reca la dichiarazione che l'autore non intende affatto suscitare dubbi sulle credenze del proprio paese.

ANIMA – La seconda parte contiene le prove dell'immortalità dell'anima, seguite immediatamente dalle controprove. Le prove vengono esposte da Dumarsais con tanta negligenza, che possiamo accontentarci della rispettiva confutazione. Prima di tutto, non è lecito appellarsi all'autorità delle religioni, alle storie miracolose e alla fede negli spiriti. Alla superstizione e all'ignoranza del popolo si contrappongono la perspicacia e l'egoismo dei difensori della fede tramandata. Ciò che una religione insegna, un'altra lo nega. Gli spiriti non esistono. L'anima dell'uomo non è sostanzialmente differente dall'anima dell'animale. Nella morte, l'uomo svanisce come una fiamma che si estingue. (Il paragone tra vita e fiamma viene sviluppato da idee risalenti a Spinoza.). Nemmeno nelle sue sembianze esteriori l'uomo è superiore all'animale; parecchi animali sono infatti più belli dell'uomo.

La presunta universalità della fede nell'immortalità dimostrerebbe, tutt'al più, la vanagloria degli uomini che si sono immaginati una sopravvivenza; legislatori e potenti hanno poi assecondato questa immaginazione per tenere a bada i cattivi con la paura di eterni castighi; e soprattutto i sacerdoti ci hanno ricavato buoni affari. Ma la fede non è stata così generalizzata; la maggioranza degli antichi filosofi insegnarono che l'anima è mortale, e così pure molti ebrei. Inoltre, anche per la morale non c'è bisogno dell'altro mondo. La virtù gratifica invero se medesima; e nemmeno Dio punisce le belve per le loro uccisioni. Non è vero che solo persone empie e senzadio neghino l'immortalità e gli altri dogmi per poter vivere senza freni; anzi, la dottrina per cui i peggiori delitti possono essere espiati mediante la fede e un attimo di pentimento, sarebbe certamente molto più comoda ai fini d'una vita spensierata e dissoluta.

PROVVIDENZA – Degno di attenzione è anche il terzo saggio, in cui Dumarsais contesta la fede nella libertà del volere. Ci si è sempre chiesti come la provvidenza di Dio possa conciliarsi con la libertà delle azioni umane; tuttavia, né la Provvidenza né la libertà sono incontestabili dati di fatto. Onestamente, non ci si può immaginare la provvidenza divina diversamente da quella che è – poniamo – la nostra precognizione delle eclissi di sole; ma se il corso degli astri non fosse regolato da leggi fisiche, né gli astronomi né Dio potrebbero predire un'eclissi solare. Per la verità, nemmeno Dio può prevedere nulla di quanto dipende da un ordinamento necessario e inalterabile. "Pertanto Dio non può assolutamente avere alcuna previsione di azioni le cui cause siano libere. E quindi, o non esistono libere azioni, oppure Dio non prevede le azioni liberamente causate."

LIBERTÀ – Assai migliore è inoltre l'argomentazione seguente: il medesimo cervello produce le inclinazioni d'un individuo e decide la scelta di queste opzioni. Ora, siccome l'uomo agisce come vuole, la mente ritiene di aver scelto da sé, considerandosi libera; essa non conosce in realtà l'origine delle proprie decisioni: "così uno schiavo si riterrebbe libero, se si potesse fare in modo che, del suo padrone, non sapesse null'altro che egli esegue i suoi ordini senza saperlo, e che questi ordini coincidessero sempre con le proprie inclinazioni."

Di conseguenza, l'apparenza della libertà nasce dal fatto che si riflette prima di decidere, credendo, dopo la decisione, che si sarebbe potuto magari optare diversamente. Non si tratta quindi di stabilire ciò che dà il colpo decisivo. Un peso di cinque chili viene sollevato da un peso di sei chili altrettanto necessariamente quanto da un peso di mille chili; solo che, in quest'ultimo caso, il piatto della bilancia schizza in su con moto fulmineo. "Sembra che si sia presa la veemenza del moto per la necessità, la sua dolcezza per la libertà."

DIO E DUMARSAIS – Il quarto pezzo, per finire, è una breve meditazione sull'esistenza di un'anima e su quella di Dio. Non è un trattato, ma poco più d'una professione: di agnosticismo, di rassegnato ateismo. Noi facciamo un uso sbagliato della nostra ragione, la quale argomenta partendo da supremi princìpi; ma poiché la natura non ci ha trasmesso quei princìpi, noi ce li siamo raffigurati da noi stessi, travalicando la forza del nostro raziocinio.

Perciò tutte le religioni muovono da due princìpi basilari: che esiste un Dio, e che bisogna distinguere tra una sostanza corporea ed una spirituale. Per quanto concerne l'anima, l'autore si esprime in termini totalmente materialistici: il pensiero si concilia molto bene con l'estensione; se la materia può pensare in

guisa sconosciuta, allora è superfluo (e peraltro neppure proficuo) supporre una sostanza spirituale. E qui si adducono – in maniera piuttosto scolastica – le piccole dimostrazioni dell'origine materialistica del pensiero.

Ancor più breve, oltre che più coraggiosa, è la spiegazione che Dumarsais dà della seconda questione. "L'esistenza di Dio è il più potente e il più radicato di tutti i pregiudizi." Ebbene, l'amor proprio soffriva troppo del fatto che non riuscivamo a conoscere noi medesimi; non ci liberavamo da noi stessi, constatando incessantemente le scarse dimensioni del nostro sapere. Ci dipingemmo allora un Dio creatore; non conosciamo la sua origine (o la conosciamo non di più della nostra), però siamo lontanissimi da lui; non lo abbiamo sempre alle costole come noi stessi, e così la nostra vanità è salva. Poiché qualcosa del genere non si trova in natura, si convenne di credervi senza alcuna verifica. Inconsciamente, la fantasia si dilettò con questa idea tanto elevata, e ogni popolo credette di esser stato ammaestrato dalla natura, prestando al proprio Dio i caratteri del mondo circostante e le qualità dei propri stati d'animo. Certo, non si comprende come si possa credere nelle punizioni di questo Dio creatore, fino a parlare d'un "onore" di Dio. Come può Dio aver creato la materia, mettendola al posto del nulla? Per crearla, doveva prima conoscerla; ma come si può conoscere ciò che non esiste?

L'uomo non deve la sua esistenza a nessun'altra persona, ed è pertanto indipendente; però da solo non ce la fa, e rinunzia quindi alla sua indipendenza; deve cercare la compagnia dei suoi simili per stringere con essi un contratto di reciproco aiuto. Mediante questo genere di impresa assistenziale nasce e sussiste la società e la legge. I patti debbono esser osservati; questo accade già per puro interesse personale. L'egoismo è sempre una gran brava persona. Per la gente onesta è sufficiente questa morale. Per il popolo se ne inventa un'altra.

Leggendo i migliori liberi pensatori di Francia, è facile dimenticare che costoro non detenevano certo il potere. La corte e la città ne erano deliziati, è vero, ma i dignitari del diritto e della Chiesa gli erano ostili; non solo, perché nella letteratura stessa si facevano sentire i contrasti.

Volendo giudicare rettamente la temperie culturale francese intorno alla metà del Settecento, non è lecito sottovalutare il fatto che la fede ecclesiastica veniva contrapposta agli Enciclopedisti soprattutto da parte della Chiesa nonché – seppur in maniera piuttosto codarda – dai tribunali succubi del clero, mentre gli avversari letterari, politici e cortigiani dell'Enciclopedia, si guardavano bene dal toccare la questione religiosa. Presso il pubblico, nella sua interezza, la

religione era diventata una materia indifferente, quantomeno a Parigi; *la cour et la ville* erano indifferenti. Si potrebbe pensare alla situazione di oggi, quando il modesto ateismo dei monisti viene bensì osteggiato da tutta la destra, ma quasi soltanto i religiosi (e talvolta un pubblico ministero) sono lì, pronti ad attaccare frontalmente la miscredenza.

PALISSOT – Per meglio caratterizzare la Francia dell'epoca, vorrei addurre un solo esempio: la commedia "*Les Philosophes*" di Palissot. L'ex teologo e mediocre poeta Charles Palissot de Montenoy aveva già da alcuni anni ingaggiato delle scaramucce con gli Enciclopedisti, quando con quella commedia, all'età di trent'anni, aveva riportato il 2 maggio 1760 – nel *Théatre Français* – un successo travolgente, eppure assai discusso. Anche il Delfino parteggiava per lui. Per i contemporanei, la pièce costituiva una commedia a chiave, con evidenti allusioni agli Enciclopedisti, in particolare a Rousseau, che Palissot aveva già parodiato in una farsa precedente. Per noi, è abbastanza strano che la banale trama cerchi di mettere alla gogna i filosofi, o gli enciclopedisti, come Molière aveva fatto nel "Tartufo" coi devoti ipocriti; ma la stranezza maggiore sta nel fatto che nemmeno si accenni proprio all'irreligiosità tipica dei filosofi; è già significativo che le ammiratrici dei filosofi vengano una volta assai confusamente ammonite a non smarrirsi – passando di sofisma in sofisma – nella notte d'uno sconsolato pirronismo.

Ancor più significativo della scarsa clericalità di Palissot mi sembra il fatto che voglia contestare, poco prima, l'opinione degli enciclopedisti secondo cui stupidità e credulità si equivalgono, ma equiparando prudentemente, per il pubblico parigino, "*crédule*" con "*croyant*", quasi a farne dei sinonimi. ("*Et souvent la bêtise a fait des incrêdules.*")

Nessuna allusione, dunque, al pericolo religioso. I filosofi sono miserabili adulatori, cacciatori di dote, mascalzoni di tre cotte; sarà loro vittima una ricca signora, la cui figlia – secondo un copione antiquato già allora – sarà costretta a sposare un filosofo straccione. Secondo il medesimo cliché, una graziosa damigella di camera e un servitore tengono in pugno le fila dell'intrigo. La cattiva qualità dei filosofi viene svelata da una lettera rubata, e la vicenda termina in gloria, come ogni commedia.

Una delle ultime scene mette in azione un sedicente allievo di Rousseau che si trascina carponi, vestito in foggia ridicola, lasciando intendere che, sotto un cielo più mite, potrebbe andare addirittura nudo. Pensate che siamo al *Théâtre Français*! Scoppiò uno scandalo, e l'autore fu costretto a tagliare la scena. Naturalmente, non manca neppure l'allusione alle istituzioni preposte

all'infanzia di Rousseau.

A prescindere da questi grossolani attacchi, il pamphlet realizzò la mostruosa caricatura (nella sua trama) che i filosofi fossero dei delinquenti; l'insinuazione doveva certamente essere rintuzzata da questi uomini, ma provocava pure una quantità di stoccate letterarie più sottili, che evidentemente andarono a segno. Vennero ridicolizzati i titoli d'un dramma di Diderot e d'un libro poi andato perduto; le parole d'ordine dei filosofi (*erreur, fanatisme, persécution*) vennero additate al ludibrio, in particolare il loro umanismo cosmopolita ("*Je les soupçonne d'aimer le genre humain, mais pour n'aimer personne*"); la loro vanità, il loro sistema camorristico, e addirittura un certo terrorismo, offrirono punti d'attacco non del tutto ingiustificati.

Per diverse settimane, il carteggio tra Voltaire e d'Alembert è pieno dello scalpore di quella rappresentazione. Il 6 maggio, d'Alembert fa sapere che né lui né Voltaire sono attaccati personalmente, mentre sono vituperati in modo infame Helvetius, Diderot, Rousseau, Duclos, Madame Geoffrin e Mademoiselle Clairon; è chiaro, Palissot è un bancarottiere e il ruffiano di sua moglie. Già da settimane Voltaire – ben informato come sempre – aveva chiesto informazioni su quella pièce teatrale, ammirata e protetta dalla corte di Versaglia. D'Alembert esige da Voltaire che, per tutta risposta, ritiri tutti i suoi pezzi dalle scene del Théâtre Français. Nel frattempo, però, Palissot aveva saputo intendersela bene con Voltaire, dato che non l'aveva mai attaccato. Al suo amico d'Alembert, comunque, Voltaire risponde diplomaticamente, coniando sì la parola "palissoterie", ma approfittando dell'occasione solo per sganciarsi dallo sfortunato Lamettrie. Non senza ragione, dunque, Palissot poté affermare che Voltaire si era schierato dalla sua parte[17].

17. Lui, sempre lui, fidato e solare lottatore per la libertà in grande, perfido e insidioso nelle scaramucce, Voltaire si presenta anche nel dialogo "*Le Russe à Paris*", che scrisse nel maggio 1760, pubblicandolo con uno pseudonimo solo 15 anni più tardi. Un'infinità di allusioni trovano qui una spiegazione nelle note. Il poemetto è sovraccarico di siffatte allusioni; ma la tendenza è chiara: evidenziare quanto è caduta in basso la Francia di Luigi XIV per l'influsso della Chiesa. Tutti i contemporanei vi vengono messi in ridicolo, ad eccezione degli Enciclopedisti e del re. Ogni personaggio geniale dovrebbe essere perseguitato, secondo l'opinione dei devoti, in quanto i talenti condividono la fede dei deisti, ed insegnano questo: che Dio si è ormai insediato nei cuori, che non è crudele e spietato, e che non chiede altro che amore. Tra gli spiriti mediocri, con lieve ironia, si fa il nome anche di Palissot. E nella nota relativa a questo versetto Voltaire è capace di magnificare un'altra volta la *Encyclopédie*, raccomandandola alla benevolenza della Corte ("Gli stranieri hanno pianto di commozione dinanzi al ritratto di Luigi XV, rimpiangendo di non essere suoi sudditi"), riuscendo ad elargire adeguati elogi ai filosofi sotto accusa, scagionando tuttavia il buon Palissot. Il quale avrebbe erroneamente

MORELLET – Voltaire resta dunque sul chi va là, sia nei confronti del suo miglior camerata d'Alembert, sia di fronte alla corte e a Palissot. Al tempo stesso, scaglia (in forma anonima) velenosi strali contro la Chiesa; e non dimentica, neanche in questo critico periodo, la sua personale ostilità per Rousseau. D'Alembert sente molto più intensamente l'oltraggio recato alla causa comune, è molto franco nelle sue lettere, ma non raccoglie il segnale della battaglia. Tra gli Enciclopedisti e i filosofi, André Morellet, poi allontanatosi dal gruppo, ebbe un ruolo troppo insignificante per sentirsi preso di mira dal pamphlet di Palissot. Ma era pur sempre un collaboratore dell'Enciclopedia e, in questa occasione, si sentì impegnato ad intervenire nella polemica, dopo aver assistito con sdegno alla seconda rappresentazione della commedia. Di notte e di getto, nel giro di poche ore, scrisse a sua volta un pamphlet dal titolo "*La Préface de la comédie des Philosophes*", in cui, anonimamente, metteva in pubblico contro Palissot le stesse calunnie che d'Alembert affidava soltanto alle sue epistole. Dalle Memorie di Morellet (I, p. 86 ss.) apprendiamo come, nella cerchia degli Enciclopedisti, ci si spiegava la condotta di Palissot, e come la sua presa di posizione finì per nuocere al libertario abate.

Viveva allora, a Parigi, una principessa Robecq – una giovane, bella e tubercolotica signora – che era stata atrocemente mortificata nientemeno che da Diderot; ebbene, pare che questa influente signora o avesse propiziato la stesura della maliziosa commedia, oppure ne avesse imposto, malgrado tutti gli ostacoli, la messa in scena al teatro di corte. Apparve comunque alla première, dove ricevette l'autore nel suo palco, e morì pochi giorni dopo; non aveva potuto assistere alla recita fino alla fine. A questo fatto aveva alluso Morellet nel suo libello, abbastanza rudemente ostile ad una signora gravemente malata, facendole dire: "Adesso, o signore, lascia andare in pace la tua ancella, ora che i suoi occhi hanno visto la vendetta."

Il signor di Choiseul era un amico del cuore della principessa, o lo era stato; l'autore del pezzo fu individuato in Morellet che, a causa d'una *lettre de cachet*, venne rinchiuso nella Bastiglia. Allorché morì la principessa, due settimane dopo, costui fu indicato a corte come il suo assassino, ma venne liberato dopo due mesi. Nel carcere, dove fu del resto trattato bene, Choiseul scrisse un saggio sulla libertà di stampa. Rousseau e d'Alembert si erano adoperati per la liberazione di Morellet, ossia avevano ricercato a loro volta l'appoggio d'una

attribuito agli Enciclopedisti ciò che Lamettrie aveva scritto "a proposito dell'Accademia di Berlino, sotto attacchi di ubriachezza." Ebbene, questa farsa non si annovera tra le migliori opere di Voltaire, è vero, però viene raccomandata con un certo compiacimento.

donna in favore del detenuto. Ciò che Rousseau sa dire (nel x libro delle sue "Confessioni") a proposito di questa vicenda, è certamente più istruttivo per la morbosa diffidenza di Rousseau che per la storia della letteratura.

A Palissot non venne perdonato il torto fatto agli Enciclopedisti, e in particolare la volgare denigrazione di Rousseau. Talché, quando due anni dopo questi fece rappresentare nel Théâtre Français un'innocua commedia, uscì anonimo un pamphlet dal titolo "*Lettre à Mr.Palissot sur sa Comédie des Méprises, morte au Théâtre Français le 7 juin 1762*". La nuova opera viene stroncata, senza molta arguzia; e si rivela palese l'intenzione di punire Palissot per la commedia precedente. Con un'ironia che comprendiamo anche senza conoscere la vita privata di Palissot, vi si dice: "In verità, il rispettabile e ineffabile signor Palissot aveva ogni motivo di raffigurare il signor Rousseau come uno stupido animale e un malfattore!". Meno male che i nomi autentici degli Enciclopedisti denunciati da Palissot vengono appena accennati con le rispettive iniziali. Veniamo a sapere, comunque, che "Les Philosophes" è stata una pièce di successo, sebbene questo buon esito sia stato ottenuto con miserevoli espedienti.

Palissot in Germania – In Germania, il nome di Palissot è pressoché sconosciuto, nonostante che Goethe – nella sua ammirevole traduzione del "Nipote di Rameau", e precisamente nelle note – gli abbia dedicato un intero capoverso. Con cognizione di causa e mite equità. (Goethe ha forse pensato, per analogia, a Kotzebue). Loda infatti la tecnica drammaturgica e linguistica della commedia: "Qua e là si trova una locuzione spiritosa; in generale, però, è insopportabile e spregevole l'appello alla cattiveria, quell'artificio prediletto da coloro che si oppongono ad ogni elevatezza." Ed è con rara finezza che Rousseau vien difeso da Goethe: "Tutte le persone appartate, operanti solo in vista d'un determinato fine, hanno agli occhi del mondo un aspetto singolare, alieno, che si trova volentieri ridicolo ...A chi non sa apprezzarne gli sforzi, o a chi non è in grado di aver alcun riguardo per il merito, che forse si nota fin troppo, costoro appaiono petulanti, volubili e presuntuosi". Oltre a ciò, Goethe intuisce il ruolo ambiguo che Voltaire assumeva in questa vicenda, dato che fornisce alcuni esempi epistolari di come Voltaire "non pensava proprio come scriveva."[18]

Del resto, io devo all'annotazione di Goethe la notizia che Palissot aveva messo in scena già cinque anni prima la citata prima caricatura di Rousseau.

18. Dopotutto, anche Goethe ha deriso una volta sulla scena i filosofi naturalisti, Herder e Hamann, ma anche Rousseau, precisamente nel suo squisito "Satiro"; solo che un confronto tra la genialità del giovane Goethe e il pettegolezzo letterario di Palissot sarebbe semplicemente fuori luogo.

Il deposto re Stanislao di Polonia, duca di Lorena per tutta la sua vita, aveva eretto a Nancy una statua al re Luigi XV. Per l'inaugurazione, Palissot – nato a Nancy nel 1730, e perciò famoso come poeta locale – doveva organizzare una rappresentazione teatrale; così dedicò all'evento un preludio allegorico, ma poi fece rappresentare una commedia che, per la verità, non aveva niente a che fare con la suddetta solennità: "*Le Cercle ou les Originaux*". Era un "pezzo da cassetto", in cui si mettevano in ridicolo i cenacoli votati alle belle lettere, uomini e donne; e "metteva in scena anche una maschera di Rousseau, che in quegli anni si era fatto conoscere in modo certo paradossale, e tuttavia dignitoso. Ciò che delle stranezze di quest'uomo eccezionale poteva colpire gli uomini di mondo, non veniva qui presentato assolutamente in modo spiritoso e sereno, ma con goffaggine e con malanimo, e la festa di due re ne usciva ridotta ad una pasquinata." Ecco, da quel momento si scatenò l'odio tra gli Enciclopedisti e Palissot: i "Filosofi" – a giudizio di Goethe – furono solamente un'amplificazione di quella pièce per la festa di Nancy. Così, grazie alla profonda intuizione drammaturgica di Goethe, viene corretta la prospettiva dei contemporanei francesi; i quali, come sopra si è detto seguendo Morellet, avevano degradato la commedia di Palissot ad una intenzionale rappresaglia.

Quale estimatore del deista Voltaire, Palissot restò fedele al suo convincimento (o al suo ruolo) di fare degli altri Enciclopedisti, immorali o nemici della religione, il bersaglio d'un sordo sarcasmo; forse egli non faceva che seguire in questo – consciamente o inconsciamente – la parola d'ordine d'un partito inteso, per altri versi, a separare il più prestigioso di tutti i liberi pensatori dai suoi camerati. In ogni modo, Palissot osò impunemente dedicare una delle sue più violente satire contro il movimento libertino al condottiero di quel movimento: la sua "*Dunciade*", cioè, al divinizzato Voltaire. Questo cosiddetto poema eroicomico vide la luce nel 1764; io ne possiedo un'edizione dell'anno 11° della Repubblica (1803), arricchita di numerose glosse. Sarebbe fare troppo onore all'opera formalmente piacevole, ma totalmente scipita, se volessi darne una sintesi. Basti dire questo: la dea di questo scombinato poema è la "stupidità", e gli Enciclopedisti vi figurano, guarda caso, come sacerdoti o servitori della stupidità.

4. Rousseau

I nomi di Voltaire e Rousseau vengono assai spesso associati nel discorso, come da noi – in maniera altrettanto indebita ed impropria – i nomi di Goethe e di Schiller; vero è che Rousseau fu per alcuni anni collaboratore dell'*Encyclopédie*, e purtuttavia sarebbe sbagliato, e intimamente antistorico, voler porre direttamente la posizione di Rousseau riguardo al concetto di Dio in rapporto con l'azione illuministica degli Enciclopedisti. Non basterebbe nemmeno dire che Rousseau, nella sua professione di fede, si trovava all'incirca ancora sulla posizione, abbastanza positiva, del primo fra i deisti inglesi, cioè di Herbert di Cherbury; e che, a questo arretrato contenuto, egli avrebbe conferito nuova forza di penetrazione in virtù d'una forma quasi poetica e dell'interiorità del sentimento. Ma questo non basterebbe, perché la missione vitale di Rousseau non è attingibile con parole sui suoi pensieri e le sue convinzioni, e perché noi – con Rousseau – abbiamo a che fare con una personalità assolutamente inedita, in certa misura fuori dalla storia; anzi, si potrebbe dire senza esagerazione: la personalità di Rousseau fu talmente forte che – per suo tramite, e in maniera durevole fino ad oggi – il concetto, e ancor più il potere della personalità, sono divenuti fattori efficienti nella creazione della spiritualità moderna. Noi tedeschi dovremmo restare sempre consapevoli di quanto i nostri due pur così diversi capi spirituali – Kant e Goethe – debbano a questo francese che, per dire il vero, tanto francese non era.

ROUSSEAU E L'ENCICLOPEDIA – Di fronte all'alta personalità di Rousseau, sarebbe meschino e filisteo evidenziare per l'ennesima volta la contraddizione tra la sua morale scritta e dichiarata e la sua condotta; in fondo, io non trovo neppure contraddittorio che egli riunisse in sé i tratti d'un vagabondo e d'un santo, insomma i caratteri d'un pezzente e d'un eroe. Ma bisogna pur tener conto di certi tenui contorni personali, che tutt'insieme ancora son lontani dal costituire la grande personalità, per far chiarezza sul rapporto di Rousseau con gli Enciclopedisti, e poi ancora con Voltaire.

Gli Enciclopedisti, non foss'altro come intellettuali, o per la loro posizione sociale, facevano parte della buona società; oppure, grazie alla loro esposizione

letteraria, si erano ormai conquistata un'appartenenza a questa nuova società, allorquando Rousseau a Parigi – quasi ancora una bizzarra apparizione – a fatica tirava a campare come trascrittore di musica. Gli altri avevano scelto la loro professione di scrittori; su di lui, invece, la vocazione cadde repentina come una chiamata dall'alto, come una illuminazione. Così buttò fuori a singhiozzo le opere che andava scrivendo, la cui influenza sui contemporanei fu incalcolabile, e le cui ripercussioni sulla posterità – come s'è detto – non sono cessate fino ai nostri giorni. Gli altri marciavano consapevoli a ranghi serrati, anche Voltaire, malgrado la sua ineguagliabile celebrità, anche Diderot, nonostante la sua crescente superiorità spirituale; per qualche tempo, Rousseau credette di poter marciare insieme agli altri, ma il suo genio (anche questa parola ha acquistato con lui un nuovo significato!) lo ricacciava ogni volta nella solitudine. E tutti gli Enciclopedisti – eccezion fatta forse per d'Alembert – davano una mano per ricacciarvelo.

Ebbene, volendo compendiare in un termine simbolico il contrasto tra lui e i compagni, prossimi a diventargli ostili, potrei dire semplicemente: Rousseau non s'adattava a questa società di spiriti liberi, perché non sapeva ridere. Assai prima di diventare misantropo, ormai sull'orlo d'una patologica mania di persecuzione, gli fu precluso il riso, sia la risata frivola, sia quella sacrosanta degli enciclopedisti francesi.

Naturalmente, non mancavano neppure significativi punti di contatto. Voltaire aveva fatto conoscere ai francesi la psicologia di Locke (sfruttata troppo sensisticamente) e la filosofia naturale di Newton (usata troppo meccanicisticamente), contribuendo così a seppellire il cartesianismo dominante e il relativo dualismo. L'*Enciclopedia* era difatti intrisa di sensismo e di meccanicismo, quanto poteva in qualche modo consentire la prudenza; ebbene, Rousseau – mai stato forte nella padronanza logica dei concetti astratti – rimase per tutta la vita piuttosto nebuloso come dualista, e quindi un discepolo quasi di Cartesio; tuttavia, riguardo alla sua democratica teoria politica (*Contrat social*), aveva imparato da Locke e da altri inglesi, tanto da potersi considerare onestamente come un discepolo dei liberi pensatori inglesi, nel tempo in cui l'*Encyclopédie* vedeva la luce. Per l'opera collettiva, Rousseau scrisse non soltanto i saggi sulla musica (un settore in cui aveva voluto insegnare e creare in qualità di riformatore), ma anche l'articolo – assai più importante – sull'economia politica, in cui sono già delineate tutte le sue concezioni utopistiche sullo Stato.

In questi primi battaglieri anni dell'*Enciclopedia*, Rousseau fu strettamente legato ai due tedeschi Grimm e a Holbach, ma specialmente a Diderot. Questo è sicuro, anche se, dalle esternazioni di codesta amicizia si stornano le esuberanze

del costume coevo. Ma Rousseau era pronto, in ogni momento, ad estrarre dalla borsa le istanze ideali; era, nell'abbigliamento e nel modo di vivere, un singolare asceta; nei suoi rapporti con le donne, aveva globalmente ricevuto la qualifica di "immorale" e, nelle riunioni, non sapeva né ridere né conversare, anzi neppure discutere nella maniera brillante e temeraria di quella cerchia. Era paradossale nei suoi ideali, non paradossale negli aforismi. Gli si rinfacciava di avere i modi di fare e le maniere d'un provinciale. Era tardo e lento.

Molti pettegolezzi si sono scritti circa il movente esteriore della sua rottura con gli Enciclopedisti. La signora d'Epinay, amante di Grimm, era diventata amica e benefattrice di Rousseau; orbene, data la risaputa moralità di Rousseau, non mi sembra davvero che meriti un'indagine appurare se Rousseau fosse o no geloso dei compagni. In ogni modo, Rousseau s'innamorò ancora assai intensamente, stavolta della cognata di Madame d'Epinay. E questa volta certe benevole ingerenze nella sua vita privata, o forse impertinenti motteggi, indussero il facilmente irritabile Rousseau a separarsi – nel 1757 – dai suoi amici, aprendo presto pubblicamente le ostilità (con una lunga epistola a d'Alembert). Imparzialmente, è lecito affermare che Rousseau ebbe in tutta la vicenda un ruolo alquanto strano, e che Holbach e Diderot si erano spesso riconfermati come gli amici più affidabili nel bisogno. Rousseau non sapeva provare amicizia, non appena avesse motivo di essere riconoscente. Ma è indubbio che gli amici lo avevano trattato, senza rendersene conto, con una superiorità che egli non tollerava, e che non meritava nemmeno da un Diderot.

Rousseau era circa vent'anni più giovane di Voltaire, ma un po' più vecchio rispetto agli amici; i quali però, inebriati dalla loro giovane fama, amavano vedere in lui il goffo principiante, lo sprovveduto maestrino di campagna, *le petit cuistre*. A noi, in ogni caso, appare meschino e pedantesco il pretesto del rifiuto opposto da Rousseau all'*Enciclopedia*. Nel suo articolo "Genève", d'Alembert aveva tra l'altro attaccato il puritanesimo dei ginevrini, in particolare la loro avversione al teatro; contro di ciò Rousseau, che era davvero nemico di tale cultura, scrisse la sua lettera, ovvero un libro bello e buono. Nella prefazione, parla di d'Alembert con alta stima, ma di Diderot (senza farne il nome) con l'amarezza d'un amore ferito: "*J'avais un Aristarque sévère et judicieux, je ne l'ai plus, je n'en veux plus; mais je le regretterai sans cesse, et il manque bien plus encore à mon coeur qu'à mes écrits*". Tutta Parigi fu coinvolta nello scandalo di questa rottura. Ed è significativo dell'*ancien régime* che un duca di Francia si esprimesse così riguardo a questo pubblico interesse: "Ma come si spiega? Dovunque vada, sento parlare di questo Rousseau e di questo Diderot. Lo fanno persone che non sono nulla, gente che abita al terzo piano." (Io estraggo questo

aneddoto, che potrebbe esser stato inventato da Beaumarchais, come del resto altri aspetti analoghi, dalla buona monografia di Höffding su Rousseau.)

VOLTAIRE E ROUSSEAU – Diderot, Holbach, Grimm e d'Alembert erano atei conclamati, molto più manifesti nelle esternazioni delle frequentazioni personali che nei loro scritti; e quindi non stupiva che il miticizzante Rousseau, ad onta del suo libero spirito, si allontanasse da loro. Essenzialmente diverso fu il suo rapporto, personale e oggettivo, con Voltaire. Certo, i due avrebbero potuto ridurre agevolmente, senza compromessi, la loro professione di fede religiosa ad una formula comune, cioè in una sintesi di parole: riconoscimento d'un essere supremo, ammirazione per la figura ideale di Gesù Cristo, apprezzamento del cristianesimo primitivo, tolleranza per ogni altra fede, sdegno verso tutti i sacerdoti nemici della libertà. Sennonché, in questa formula, sarebbe rimasto inespresso, da parte di Rousseau, il fervore con cui egli adorava il suo Dio nella natura, e in Voltaire l'odio illimitato per ogni positiva religione, il suo *Ecrasez l'infâme*.

Per tutta la vita, i due uomini straordinari non ebbero mai l'opportunità di incontrarsi. Come scrittori, dall'inizio alla fine delle loro vite, si contrappongono l'uno all'altro come l'acqua e il fuoco o, se si vuole, come la pietra e l'acciaio. Già al recapito del libro sulla disuguaglianza degli uomini Voltaire risponde con una lettera che sommerge l'autore di sarcasmo avvolto in frasi levigate. Ed era quel Voltaire che sapeva scrivere le epistole più lusinghevoli ad ogni conte e ad ogni dama del *bureau d'esprit*! A ciò si aggiunse che Rousseau – quasi un precursore di Tolstoi – annunciava il libero vangelo dei poveri, mentre Voltaire, combattente per la libertà, pensava solo agli esponenti dei ceti superiori, concedendo al popolo, come ad un bue, un giogo, la frusta, al massimo del fieno. Ed infine, ancora una volta, il fatto che Voltaire sapesse ridere in modi tanto irresistibili.

Ebbene, quando Voltaire – dopo il terremoto di Lisbona (1755) – intraprese la lotta contro l'ottimismo, e pertanto anche contro la fede in una Provvidenza benigna, Rousseau si schierò contro di lui con una lettera aperta (1756). Il suo ragionamento mi sembra trarre origine da Bolingbroke: l'individuo dovrebbe dunque contare su una benevola provvidenza, che sarebbe universale in quanto serve all'armonia del tutto, massimamente a quella dei popoli. La teologia sentimentale di Rousseau si delinea benissimo nell'antitesi: da un'armonia del mondo si suole dedurre l'esistenza di Dio; ma lui procede all'incontrario, approdando dalla sua fede in Dio ad un'armonia nel mondo, E se, di fronte alla miseria, si fosse costretti a lasciar cadere una delle due qualità di Dio, allora lui

preferisce rinunziare all'onnipotenza piuttosto che alla bontà. Voltaire aveva attaccato e dileggiato il motto di Bolingbroke e di Pope "tout est bien". Rousseau non lo contesta, ma ne conia con finezza uno migliore: *le tout est bien.*

Quella lettera, come si disse, fu pubblicata contro il volere di Rousseau; con questo le cose non andarono meglio, giacché Rousseau scrisse in una lettera personale a Voltaire (nel 1760) "Non è colpa mia se non posso onorare di lei null'altro che i suoi talenti." Così venne fuori, quasi nuda e cruda, la sua vera opinione su Voltaire (*"ce beau génie et cette âme basse"*). Voltaire se ne vendicò con pervicace cattiveria. Quantunque comprendesse, non senza invidia, l'importanza di Rousseau, e la comprendesse più chiaramente di quanto facessero gli altri Enciclopedisti[19], da quel momento perseguitò implacabilmente il "compagno rinnegato", sia in un odioso libello anonimo, traboccante di invettive altamente personali, sia con innumerevoli malignità, con cui nelle sue lettere cercò di accattivarsi specialmente d'Alembert contro Rousseau. Quando, molto tempo dopo, fu avviata una sottoscrizione per erigere una statua al vegliardo Voltaire, il povero diavolo Rousseau diede pure il suo obolo, con fiera caparbietà; ebbene, Voltaire fece sì che il nome del vecchio camerata fosse cancellato dalla lista. Nel che constatiamo l'umana antinomia tra i due: il difensore del fanatismo, una volta superata la sua mania di persecuzione, finì per essere un affabile saggio, laddove il nemico giurato del fanatismo era e rimase un fanatico.

PERSONALITÀ DI ROUSSEAU – La grande personalità non è definibile con un motto. Naturalmente si potrebbe dire che Rousseau sta all'estrema destra del deismo, ma ciò sarebbe comodo e fuorviante. Certo, Rousseau era un mistico amante del mondo che, senza un intimo sentimento di Dio, sentiva di affogare nell'infinito universo; e certamente i suoi due personaggi prediletti (il Vicario savoiardo nel "*Émile*", e Giulia nella "*Nouvelle Héloise*") sono devoti non soltanto in senso deistico, bensì in modo molto chiesastico (seppur sempre ereticamente); e certo egli inclina a credere persino in premi e punizioni ultraterrene...e tuttavia, nella professione di fede del vicario, la positiva religione viene appena tollerata, mentre la più importante manifestazione del pensiero di Dio – la creazione – vien definita una parola del tutto inintelligibile. Anzi, non solo i miracoli, ma anche tutte le prove di autorevolezza della Bibbia vengono rifiutate per ragioni ancora più profonde di quanto avessero insegnato i deisti.

19. Ad una totalmente dissennata stroncatura del "Emilio" di Rousseau, Voltaire aggiunge la glossa: "*Il est affreux qu'il ait été donné un pareil coquin de faire le Vicaire Savoyard*". Insomma, sia pur controvoglia, la più incondizionata ammirazione.

A conti fatti, per l'autore del "*Contract social*", il cristianesimo è una religione dannosa, ostile allo Stato. Così l'educatore d'una nuova generazione dovette sembrare inconseguente ai capi partitici, dato che egli rimase sempre se stesso in mezzo al gioco dei partiti. E così – ancora oggi – parla dell'inconseguenza di Rousseau chi vorrebbe sfruttarlo a favore d'uno dei due partiti, ma viene messo in imbarazzo dalla superiorità di questa personalità. Confuso egli era per sé medesimo; ma inconseguente può apparire soltanto ai mediocri. Rousseau era insomma un pietista, nel significato originario del termine.

Con unilaterale consequenzialità, Schopenhauer colloca Voltaire ad un'altezza maggiore di Rousseau (*Il mondo come volontà...*, p. 671), per aver difeso il pessimismo, la causalità incondizionata nonché (udite udite!) la possibilità del materialismo. Fosse stato però in grado di ripensare, alla luce della critica linguistica, il ragionamento dell'altro suo giudizio su Rousseau (*Il mondo...*, p. 399), allora avrebbe dovuto riconoscere in pieno l'importanza di Rousseau per il nostro tempo, o quantomeno per l'epoca sua, di Schopenhauer, e insieme i limiti di quel significato. A quel punto, Schopenhauer parla del Dio dei panteisti, pensa con ringhiose allusioni a Schelling, osservando molto giustamente che Spinoza ha *denominato* "dio" la sua unica sostanza, appunto per salvare almeno la parola, se non proprio la cosa. "Perciò, se Spinoza chiama il mondo dio, è precisamente come quando Rousseau, nel *Contract social*, designa il popolo continuamente ed unicamente con la parola *le souverain*; ma si potrebbe altresì raffrontare col fatto che in passato un principe, quando aveva intenzione di abolire la nobiltà nel suo paese, progettava di nobilitare tutti i suoi sudditi per non togliere a ciascuno il suo." Ebbene, sarebbe bastato che Schopenhauer riconoscesse come anche Rousseau, nella sua filosofia della religione, guardasse ad un feticcio con una superstizione verbale non minore che nella sua filosofia politica; e avrebbe dovuto constatare come solo dalla mancanza d'una critica linguistica Rousseau fu impedito di scambiare il suo inveterato, impenitente deismo con una venerazione senza dio al cospetto della natura.

MISTICA SENZA DIO – Questo rapporto profondamente intimo, irrazionale – per non dire irragionevole – di Rousseau col suo dio, questo misticismo che oltrepassa l'Illuminismo, eleva l'araldo della più bella religione naturale (giacché la sedicente religione di natura degli inglesi, che presto diventerà anche in Germania un arzigogolato razionalismo, non era che una grigia astrazione), innalzandolo al disopra del XVIII secolo, per traghettarlo – su un percorso fin qui appena individuato – verso l'ateismo mistico, meglio fondato psicologicamente e storicamente, ovverosia alla mistica atea del nostro tempo.

Gli illuministi non potevano immaginarsi diversamente le religioni; dovevano scorgere in esse dei fenomeni oggettivi e, dato che non ci credevano, dichiararle imposture. Ebbene, questa ingiustizia storica non si trova quasi più in Rousseau. Per lui, la sua religione era un'esperienza altamente personale, un fenomeno soggettivo, così vero e così incontestabile come altri eventi psicologici. Personalmente, egli non fece il passo ulteriore; ma dacché la religione – quindi anche quel po' di teologia – era stata associata alla psicologia, in quanto grande scienza dell'uomo, oppure alla scienza dello spirito in sé, allora non v'era più alcun ostacolo per praticare senza pregiudizi la nuova disciplina della storia comparata delle religioni, ricercando la storia del concetto di Dio senza fede in Dio. Proprio come l'analogia con Dio della vecchia logica si era dissolta, dopo che la logica era stata assegnata, quale sottospecie, alla psicologia più generale.

Robespierre e Rousseau – In questo modo Rousseau rientra appieno nella storia evolutiva dell'ateismo, sebbene la sua appassionata intimità con Dio sembrasse segnare un regresso nell'ambito del movimento libertario. Solo una generazione dopo la pubblicazione della rousseauiana professione di fede del Vicario ebbe infatti inizio la Rivoluzione che, per la prima volta, abolì provvisoriamente la religione mondiale, e per giunta nel paese il cui sovrano – dalla fine del Medioevo – si diceva *Rex christianissimus* per grazia di Dio. L'abrogazione ufficiale del cristianesimo (non del deismo) fu perseguita e imposta da Robespierre; e Robespierre era un ottuso allievo di Rousseau, pronto a giurare sulle parole del maestro. Solo che in lui, oltre all'energia psichica del maestro, si era aggiunta anche la cieca energia politica. È noto che l'"incorruttibile" si riempiva senza tregua la bocca di Rousseau e di virtù, fino alla noia; meno noto è invece che già Rousseau (e qui uno strano percorso ci riporta alla dottrina politica di Hobbes, che in Francia aveva avuto un influsso maggiore che in Inghilterra) voleva prescrivere la fede a tutti i cittadini, e ovviamente la sua propria fede, cioè i dogmi della religione naturale.

Rousseau si era gloriato di sé medesimo: "*J'ai dit froidement la vérité*". In lui, non v'è dubbio, la freddezza era solo una posa del suo stile espressivo; ma solo un pessimo conoscitore dell'umano può dubitare che anche Robespierre, divorato dall'ambizione e dalla caparbietà, non fosse poi così freddo come sembra nei suoi retorici discorsi. Io dovrò occuparmi ancora dell'azione anticristiana di Robespierre. Per ora, stabilirò soltanto il punto di riferimento: che Robespierre non sarebbe forse caduto e giustiziato così presto, se non avesse intrapreso – come Rousseau – la lotta su due fronti, se non avesse osteggiato con estrema violenza (essendo come Rousseau un nemico giurato della dea

Ragione) il partito ateistico, cioè il più radicale, e se non si fosse schierato – per fedeltà a Rousseau – a favore della tolleranza verso tutti i culti, riconoscendo un Essere supremo, anzi addirittura l'immortalità dell'anima e una giustizia perequativa. Per la situazione psicologica degli uomini della Rivoluzione, non completamente illuminata nella dipendenza da influenze grandi e piccole, è assai singolare il fatto che Danton – ateista dichiarato quale estimatore di Diderot – ritornò in quei giorni dal suo bell'idillio amoroso a Parigi, per appoggiare Robespierre nella tempestosa campagna contro gli herbertisti atei. La dea Ragione fu spodestata dall'Essere supremo. Robespierre aveva lavorato solo *ad maiorem Dei gloriam*, ma non per l'essere supremo dei deisti; senza volerlo, aveva preparato l'imminente ritorno del cattolicesimo.

"Émile" – Proprio questa contrapposizione di Robespierre e Rousseau è assai istruttiva, esplicando il capovolgimento senza precedenti dell'opinione pubblica, oltre che la possibilità di fare professione di fede. Ciò che nel 1794 era ormai un riflusso, un sintomo della reazione – ossia la devozione per l'Essere supremo –, nel 1762, allorché fu pubblicato "Émile", unitamente alla professione di fede del Vicario, sembrava ancora un temerario radicalismo. Tanto che, il 9 giugno 1762, Rousseau fu accusato dinanzi al tribunale di ridurre tutto, con la sua opera, alla religione naturale, e di voler rappresentare questo sistema criminale nel suo progetto educativo; il delitto consiste nell'insegnare che si possa raggiungere la salvezza senza fede chiesastica, che sia lecito scegliere la propria religione in base alla ragione, che non occorra darsi pensiero del culto esteriore, come prescritto dalla Chiesa sotto la guida dello Spirito santo. L'accusa imputa a Rousseau, in particolare, di aver espresso dubbi nei racconti delle Scritture, e ancora dubbi nei miracoli, nell'infallibilità della rivelazione e nell'autorità della Chiesa; infine, con speciale insistenza, si accusa l'autore di aver offeso i buoni costumi, di aver minato l'ubbidienza dovuta al re, asserendo che "i sudditi, educati secondo codesti princìpi, sono costretti a mettersi in testa di indulgere alle loro passioni, allo scetticismo e alla tolleranza." L'istanza dell'accusatore fu accolta; l'11 giugno, a norma di legge, il libro fu strappato e dato pubblicamente alle fiamme per mano del boia. Rousseau non venne punito fisicamente, e neppure nel patrimonio, forse perché si voleva riservare questa persecuzione alla persona alla città natale del "Citoyen de Genève".[20]

20. "Cittadino di Ginevra": una definizione che Rousseau amava molto aggiungere al proprio nome, ma che egli intendeva, e voleva fosse intesa piuttosto diversamente da come solitamente s'intende. Per i suoi natali, egli apparteneva alla classe più eletta dei cittadini ginevrini, ovvero

L'arcivescovo di Parigi, insoddisfatto di questa condanna, emise contro Rousseau un'abilissima lettera pastorale (probabilmente non di suo pugno), ma oltremodo pretesca; nemmeno qui mancava l'accusa secondo cui Rousseau aveva predicato con fervore l'universale tolleranza. Quindi nel 1762, in Francia, la tolleranza verso i non cattolici rappresentava ancora un delitto; nel 1793, per converso, divenne un delitto la tolleranza verso il cattolicesimo. L'intolleranza, insomma, è il vizio nazionale dei francesi.

La pubblica replica di Rousseau è tra i suoi scritti più riusciti. Le stoccate contro l'arcivescovo sono della più sottile grossolanità. Riguardo alla sua professione di deismo egli trova qui leggiadre espressioni: "Io sono cristiano, sinceramente cristiano, secondo l'insegnamento del Vangelo. Sono cristiano, non come allievo dei sacerdoti, bensì come discepolo di Gesù Cristo, che non ha almanaccato su nessun dogma (...) Se mi fossi dichiarato apertamente per l'ateismo, i devoti non mi avrebbero trattato peggio di così, e mi avrebbero lasciato in pace, dopo qualche abbaiamento, come hanno fatto con gli altri; e i miei nemici dell'altro partito, non meno pericolosi, mi avrebbero attaccato subdolamente (...) Gran parte dei nuovi culti nascono dal fanatismo e si sostentano con l'ipocrisia (...) Il culto è la polizia delle religioni, non la loro essenza; e la polizia, in uno Stato, è affare del sovrano." (Rousseau ammette, d'altronde, che una nuova religione non ha il diritto di pretendere riconoscimento in uno Stato.)

---

ai "*citoyens*" veri e propri, e voleva pertanto reclamare per sé qualcosa di simile alla dignità nobiliare, ad un patriziato. La celebre denominazione, che con la Rivoluzione sarebbe poi divenuta uno slogan dell'uguaglianza, si dovrebbe dunque apporre esattamente ai titoli delle opere di Rousseau, con l'appellativo "patrizio di Ginevra". Allorché Rousseau fece ritorno a Ginevra, nel 1754, con la sua buona Teresa, si affrettò a rientrare nella Chiesa riformata, per non perdere il proprio diritto di cittadinanza. Da giovane giramondo, il "cattolicismo" lui l'aveva accettato per potersi riempire lo stomaco vuoto a spese della Chiesa.

5. Materialismo ateistico

LAMETTRIE – Sull'audace, spesso irriguardoso, e in verità assai screanzato spirito libero di La Mettrie hanno picchiato sodo – già da vivo, ma anche dopo, e fino ai nostri giorni – tutti gli avversari di destra e di sinistra. In sua presenza, i devoti si facevano il segno della croce, ma anche Voltaire e Diderot non lo trattarono molto bene. Gli stessi commensali di Federico lo invidiavano per lo speciale favore riservatogli dal re. Allorché morì d'improvviso (nel 1751, appena quarantaduenne), pare in conseguenza d'una smodata abbuffata e in preda a tremendi deliri, i religiosi gioirono pubblicamente per la degna fine d'un senzadio, e i compagni si lasciarono andare a perfide insinuazioni.

Solo il re Federico gli restò fedele. Scrisse di suo pugno una bell'elogio del vituperato materialista, facendolo leggere (il 19 gennaio 1752) nella seduta pubblica dell'Accademia delle Scienze a Berlino. Il titolo di filosofo e di perseguitato era bastato per procacciargli un asilo in Prussia e uno stipendio annuale da parte del re. Il quale diceva di lui: "Aveva un'anima pura ed un animo premuroso." Tutti quelli che non si lasciano ridurre al silenzio dai bigotti oltraggi dei teologi, piansero la perdita d'una brava persona e d'un "medico insigne".

La decima edizione della "Storia della filosofia" di Überweg considera ancora opportuno e giusto aggiungere, alla menzione di quell'apologia, l'annotazione che il re non aveva voluto con essa far sapere di condividere tutte le concezioni di Lamettrie. Certo, il curatore del manuale poteva richiamarsi al fatto che Federico aveva più volte criticato lo stile, anzi la logica degli scritti di Lamettrie; inoltre, Federico si era certamente detto – in altre occasioni – contrario a che l'ateismo venisse diffuso nel popolo; e tuttavia, nel luogo citato del manuale, si vuole palesemente suscitare l'impressione che il re fosse stato scontento di qualche malfamata opinione di Lamettrie; e questo non è vero. È un'inconsapevole ripercussione d'un vecchio astio contro il sorridente negatore di dio.

La generale avversione per Lamettrie, e certamente anche la dipendenza della storiografia (compresa quella della filosofia) dalle costruzioni hegeliane, ebbero per conseguenza che, fino a poco tempo fa, di Lamettrie si parlasse di regola nel momento sbagliato. Egli viene infatti presentato sempre come se

il materialismo avesse preceduto gli Enciclopedisti, come se Lamettrie avesse dato a questa dottrina solo la forma più ardita; questo equivoco lo si trova perfino nel piccolo Schwegler, che peraltro ha lavorato più autonomamente di quanto ci aspetterebbe da un manuale scolastico. Nell'introduzione al suo grazioso libretto "Le satire del signor Machine" (1913), Ernst Bergmann ha presentato correttamente la vera situazione. Solo F. A. Lange, nella sua "Storia del materialismo", aveva assegnato la giusta collocazione all'autore de *L'Homme machine*, nonché la giusta posizione nella sua Storia della filosofia (1865); al che, non molto dopo (1872), seguirà du Bois-Reymond, con una riabilitazione del "maledetto" pensatore francese.

Sia detto qui, una volta per tutte, che Lamettrie fece un uso smodato del celebre "coraggio di sbagliare"; ma ciò traeva origine dal fatto che egli, da valente naturalista, nell'applicare i propri criteri non si appagava di generalizzazioni (come il poliedrico Diderot), ma voleva subito riformare interi settori con intrepide anticipazioni; sicché doveva per forza accadere che nelle sue nuove asserzioni (riguardanti, per esempio, l'anima degli animali e delle piante) prendesse pure degli abbagli. Sarebbe comunque un compito assai gratificante passare in rassegna gli scritti del suo maestro Boerhaave, e la bibliografia su di lui, ricercando quali e quante idee nuove ed errori Lamettrie avesse mutuato da lui.

La metafora della catena degli esseri naturali, paragonati ad una scala in cui non manca nemmeno un piolo, la troviamo realizzata al meglio nel piccolo scritto *l'Homme Plante* (1748). Non manca una gradevole applicazione pratica all'orgoglio dell'uomo; e nemmeno qualche scherno circa la scalinata gerarchica delle anime, che dagli animali, attraverso gli uomini e gli angeli, dovrebbe far risalire a Dio. Evidentemente, vuole insegnare che ogni essere vivente possiede altrettanto animo o spirito quanto ne richiede il suo bisogno. Dopotutto, non si evita il nome di Dio: non esiste anima del mondo che non sia Dio e movimento.

L'Homme machine – Nei confronti della teologia, il più famigerato libro di Lamettrie, *l'Homme machine* (pure del 1748), è più cauto nelle parole, ma molto più schietto nella dottrina. La prudenza viene applicata assai largamente nella "Prefazione dello stampatore", scritta evidentemente dallo stesso Lamettrie: il libro non alletterà sicuramente alcuno spirito debole per traviarlo all'eresia.

L'innominato (da principio) autore del libro si presenta personalmente come uno scettico che non dà nulla per dimostrato. "Per la nostra tranquillità è del tutto indifferente che la materia sia eterna o creata, che vi sia un Dio oppure no. Quale follia tormentarsi così per qualcosa che non si può sapere e che,

quand'anche giungessimo al traguardo, non ci farebbe più felici...Che sappiamo mai del nostro futuro destino, più che non sappiamo della nostra origine? (Il pensiero, si noti, ci rammenta Toland) Rassegniamoci una buona volta ad una insuperabile ignoranza, da cui dipende il nostro benessere." Nel suo tono contrario a teologia e metafisica, la scepsi di Lamettrie si accosta molto ad un disprezzo (di carattere quasi critico-linguistico) del linguaggio, che crede di esprimere cose sempre diverse per mezzo di parole diverse.

Difatti, anche la sua posizione riguardo al problema dell'esistenza di Dio è chiaramente diversa sia dalla compunta devozione per la natura (clericalismo incluso) dei primi deisti inglesi, sia dal malcelato scherno di Voltaire; sicuro di sé, nella sua incrollabile serenità, Lamettrie sta saldo sul terreno del non sapere.

"Io non voglio certamente mettere in dubbio l'esistenza d'un essere supremo; credo anzi che deponga a favore di ciò un altissimo grado di probabilità. Tuttavia, poiché questa esistenza non dimostra la necessità d'un culto meglio della necessità d'un altro, rimane una verità teorica, che non ha riscontri nella pratica; e dunque, giacché secondo l'umana esperienza non si può dire se la religione presupponga una rigorosa sincerità, allora è possibile pensare che l'ateismo non la escluda."

Non nel suo proprio nome, ma certo nel nome dei suoi amici, Lamettrie chiama in causa i vituperati ateisti Spinoza, Vanini, Desbarreaux e Bodin, ad onore e vanto del deismo: "Il mondo non sarà mai felice, a meno che non sia ateista." La motivazione di questo enunciato, che stavolta va oltre il consiglio di Bayle (di tollerare gli atei nello Stato), si richiama direttamente alle guerre di religione e alle spaventose atrocità perpetrate dai militanti della religione.

Bisogna tener presente il coraggio di questa confessione se si vuole riconoscere il nuovo nella dottrina meccanicistica di Lamettrie. Egli sa benissimo di aver esteso ora all'uomo, in senso cartesiano, l'affermazione di Cartesio secondo cui gli animali sono macchine. Esalta Cartesio (peraltro deriso alla stregua di ogni metafisico), per aver interpretato meccanicamente almeno la vita dell'animale; la limitazione all'animale, l'esclusione dell'uomo dalla teoria meccanicistica, altro non è stato se non un'astuzia del suo linguaggio, per far trangugiare ai eologi il veleno ivi nascosto. (Con grande acume ed efficacia Lamettrie distingue, nel *Traité de l'Ame*, tra il Cartesio eccellente geometra metodico e il povero metafisico; Cartesio non sa da che parte andare, e non capisce nemmeno se stesso.)

Ora, io non mi sogno di negare che Lamettrie, nella sua dottrina meccanicistica, sia altrettanto dogmatico, e quindi metafisico, quanto suppergiù gli odierni monisti. Solo che i 160 anni – trascorsi dopo Lamettrie – di lavoro

teorico e cognitivo ci hanno reso insopportabile il dogma che, all'epoca, era ancora utile e fecondo come antidoto. Al pari di Cartesio, Lamettrie fu un precorritore nel metodo; per la prima volta, egli propose in tutta chiarezza una formula per l'analisi della vita e del pensiero. Il suo errore fu di credere di aver ormai risolto, con quella formula, "l'enigma della materia e dell'uomo". Ma era abbastanza saggio da non disconoscere l'impossibilità del compito propostosi. Tanto da dire subito, nella seconda pagina del suo libro: "La questione se la materia possa pensare, è per la verità simile alla domanda se questa materia in sé possa indicare le ore."

ANIMA – Essendo Lamettrie un nemico dichiarato di ogni vuota speculazione, oltre che uno scettico, l'elemento principale per lui, nella sua dottrina meccanicistica, è la psicologia (nonché la morale epicurea che ne consegue). Proprio in quel tempo Linneo, senza curarsi di questioni spirituali o morali, aveva classificato l'uomo nel complesso del mondo animale; di codesta graduatoria, Lamettrie fece una piramide anche psichica e morale. In maniera piuttosto scellerata, Cartesio aveva definito gli animali come macchine, negando loro ogni principio psichico, per non suscitare scandali tra i teologi; ebbene, Lamettrie non trova alcuna sostanziale diversità tra l'anima della scimmia, del castoro o dell'elefante, e l'anima dell'uomo. Ed è un'affermazione completamente infondata chiamare mortale l'anima dell'animale, ponendola così a distanza di sicurezza dall'anima umana.

Nel nostro percorso, noi abbiamo trovato sovente che i dubbi in Dio sono strettamente congiunti ai dubbi nell'immortalità dell'anima; talché, nella maggioranza dei casi, si può difficilmente chiarire quale dei due dubbi preceda l'altro. In Lamettrie, l'evoluzione si rileva con chiarezza; la negazione dell'anima immortale era per il naturalista un'ispirazione e un precoce convincimento, la negazione di Dio era per il pensatore solo una logica deduzione. E qui è assai significativo che Lamettrie pervenisse alla sua psicologia meccanicistica mediante l'attenzione ad un'esperienza, grazie ad un *aperçu*, proprio come Robert Mayer giunse alla sua meccanica equivalenza fra calore e lavoro.

Da medico militare, Lamettrie fu lui pure colpito da una febbre, osservò su sé medesimo il mutamento del proprio pensiero nello stato febbrile, giungendo così alla psicologia meccanicista, che espose per la prima volta nel 1745 (provocando l'orrore del cappellano del reggimento) nella sua "*Storia naturale dell'anima*". Non avendo sotto mano codesta "Storia", io mi attengo qui alla seconda edizione che uscì nel 1748 col titolo di "*Traité de l'Ame*".

Con quest'opera Lamettrie si lascia arditamente alle spalle tutti gli scolastici

che, con parole di loro invenzione, scambiate tra di loro e coi teologi, discettano polemizzando sull'essere e sull'immortalità dell'anima. Con finissima ironia, vorrebbe unificare rivelazione e filosofia: la prima incomincia là dove termina la seconda.

"È cosa della fede, con la sua luce, determinare i nostri pensieri sull'origine del male, illuminarci sul giusto e l'ingiusto, nonché sull'essenza della libertà, insomma su tutte le risorse soprannaturali che ci guidano nell'uso della libertà. Finalmente i teologi, le cui anime sono molto più elevate di quelle dei filosofi, possono dirci, e magari farci immaginare, ciò che essi comprendono così perfettamente: l'essenza dell'anima e il suo stato dopo la morte. Perché la sana e ragionevole filosofia confessa apertamente di non conoscere quell'incomparabile entità che si fregia del bel nome di "anima" e di divini attributi, mentre ammette che il corpo pare che pensi; inoltre, questa filosofia ha sempre criticato quei pensatori che osavano dichiarare qualcosa di positivo sull'essenza dell'anima."

Tutte le osservazioni relative all'anima si potrebbero definire sensistiche; ma Lamettrie sfugge agli errori dogmatici di questa scuola grazie alla sua critica, anche perché egli non intende affatto fondare una scuola. Immediatamente dopo aver ripetuto ancora la tesi che noi nulla sappiamo al di là delle nostre esperienze sensibili, esclama scetticamente (nella conclusione del 12° capitolo): "L'uomo di spirito formula le domande, il pazzo ignaro le risolve; e al filosofo non restano che le difficoltà. Rassegniamoci quindi all'ignoranza e lasciamo brontolare la nostra vanità."

Materialismo – La negazione dell'immortalità è il punto di partenza, da cui Lamettrie pervenne al suo conseguente materialismo. Sarà perciò raccomandabile accampare i suoi rispettivi dubbi anche in base ad un altro dei suoi scritti, cioè in un diverso contesto. Mi riferisco al suo "*Abrégé des Systèmes, pour faciliter l'intelligence du traité de l'âme.*" Questo compendio della più recente storia filosofica è notevole anche perché in esso (ove già non lo sapessimo) noi facciamo la conoscenza di Lamettrie quale ottimo critico, quindi conoscitore dei suoi predecessori e, oltretutto, come uomo capace di ridicolizzare la smania dei sistemi, considerando lo spirito sistematico come il rischio dei massimi pensatori. Più particolareggiatamente, egli si occupa solo dei filosofi del secolo a lui precedente, menzionando solo di sfuggita gli antichi.

È interessante che Lamettrie classifichi il suo maestro Boerhave tra questi celebri filosofi, fra Locke e Spinoza. Significativo, inoltre, come egli – in questo scritto un'altra volta anonimo – prenda le difese di Boerhave, sospettato di

esser stato uno spinozista: "Il mio venerato maestro è stato, senza possibilità di contraddizione, un perfetto deista." Il burlone si cela dietro quest'accorta riserva: "A me spetta soltanto di esporre le opinioni dette e scritte dal maestro; chi si può vantare di conoscere il recondito sentire del cuore?"

Dopo questi preliminari, Lamettrie si addentra nel problema dell'immortalità. Certo, anche a lui è sgradito il pensiero della necessità ineluttabile e naturale della morte; tuttavia non è così vanitoso da credere in un'eterna beatitudine nell'aldilà. I difensori dell'immortalità, sia cristiani che pagani, vengono liquidati con poche battute: "Pascal si immaginava di possedere una fede, ma aveva solo una gran voglia di credere." Ricorda tra l'altro le parole di Pomponazzi: "Tutti quanti vorrebbero per sé l'immortalità, come un mulo desidera una discendenza che non avrà."

In qualità di garanti, a farci superare la paura della morte, non sono invocati soltanto i poeti greci e romani, ma – in variegata miscela – persino Mosè e, con molta disinvoltura, padri della Chiesa e filosofi scolastici. Alla fine, Lamettrie recupera tutta la sua fiera baldanza e dice:

"Ai giorni nostri, l'immortalità dell'anima è un dogma essenziale della Chiesa; in passato era un problema puramente filosofico, così come il cristianesimo era nulla più che una setta. Di qualunque opinione si fosse, non si cozzava mai contro il clero. Era lecito credere che l'anima fosse mortale, ma spirituale; oppure che fosse immortale, ma corporea. Oggigiorno è proibito immaginarsela altrimenti che spirituale, sebbene questa spiritualità non sia mai, e in nessun luogo, palese e manifesta. Se così fosse, si dovrebbe assolu

tamente credere nella rivelazione; il che per un filosofo non è cosa da poco."

"Discorso preliminare" – Lamettrie rimase sempre fedele a se stesso, nel suo coraggio di dichiararsi come nella calcolata prudenza. Ma se, in ultima analisi, si vuol sapere come concepiva la sua propria opera, o come intendeva che fosse recepita, converrà attenersi al *Discours préliminaire* che precede la raccolta degli scritti in cui si riconobbe. Non si può non stupirsi dell'impertinente ironia con cui egli vi formula le poche bugie che la cautela gli imponeva. Per il resto, le sue assicurazioni che la filosofia non possa danneggiare la religione impallidiscono accanto alle sue temerarie asserzioni.

Nel giudizio sugli atei, intanto, Lamettrie supera di molto la modestia di Bayle. "La virtù, che sovente è appena collegata col cuore d'un devoto come da un filo sottile, può affondare nell'ateo le radici più profonde (...) Come si è mai potuto mettere in dubbio che un deista, o un ateo, possa essere una brava persona? In che cosa i fondamenti della irreligiosità contraddicono all'onestà?

(...) Oltretutto, anche i fedeli vengono trattenuti dal peccare solo dal grande spauracchio, cioè dal diavolo."

Lamettrie non vede una sostanziale differenza, dal punto di vista della società umana, tra deismo e ateismo; ma solo per difenderli entrambi. "Non v'è alcun nesso necessario tra la fede in un unico Dio (oppure tra negazione di Dio) da un lato, e la qualità di essere un cittadino buono o cattivo. In tutta la storia degli atei, non ne ho trovato neanche uno che non abbia ben meritato del suo prossimo e della sua patria." Lo stesso spinozismo è del tutto innocuo.

Chi vuol scrivere da filosofo, sostiene Lamettrie, non può non insegnare il materialismo. L'immortalità dell'anima e i castighi dell'inferno non sono ormai che oggetto di derisione: "Tutt'al più, si potrà ammettere che tutti i boia immaginari dell'altro mondo hanno fatto diminuire il lavoro dei nostri boia." Negli obbiettivi della sua attività illuministica Lamettrie somiglia moltissimo agli altri illuministi dell'*ancien régime*; al pari di Voltaire, odia i preti, disprezza il popolo, e come Voltaire vorrebbe convertire alla sua visione materialistica del mondo solamente i prìncipi e i governanti.

Coglie quindi l'occasione per parlare di se stesso. Ecco, non somiglia affatto all'immagine che ci si fa di lui; gli scherzi più innocenti, nei suoi libri più innocui, non sono così ingenui com'è lui: "Non ho da rimproverarmi né un cuore cattivo né cattive intenzioni; e se la mia mente si è smarrita seguendo la sua indole, il mio cuore è stato più felice, senza prender parte allo smarrimento (...) Un filosofo deve poter scrivere con nobile impudenza, oppure striscerà come chi filosofo non è". Ricordiamoci di questa generosa autoanalisi, quando, per concludere, cercheremo di rilassarci con le scaramucce intercorse fra Lamettrie e il nostro Haller, prese davvero troppo sul tragico dagli storiografi tedeschi della filosofia.

LAMETTRIE E HALLER – Perfino F. A. Lange e du Bois-Reymond ritennero di dover svillaneggiare il baldanzoso francese per aver insistentemente mortificato uno dei migliori intellettuali tedeschi del Settecento, quell'Albrecht von Haller che primeggiava in tante e svariate discipline. Come medico e filosofo, come botanico e anatomico, Haller fu davvero tanto avanzato, rispetto alla sua epoca, quanto lo fu come poeta e come giurista; al punto che, chi allora non voleva onorarlo, avrebbe confessato solo la propria ignoranza. Ma al grande uomo (nato a Berna nel 1708) non fa certo alcun dispiacere se noi, oggi, ridiamo dei tiri birboni del suo avversario e, tutt'al più, ci rincresce che Haller non fosse abbastanza libero da riderci pure lui. Di fronte agli Enciclopedisti, e addirittura rispetto allo spiritoso Voltaire, Lamettrie aveva il vantaggio d'un gagliardo

senso di humor: un umorismo scarsamente francese, maturato alla scuola di Swift. Purtroppo, l'austero Haller non trovava gusto né alla battuta né all'ironia.

Nei rami della medicina e della fisiologia, Haller e Lamettrie avrebbero potuto intendersi bene, essendo entrambi eccellenti discepoli del celeberrimo Boerhave; ma dal suo maestro, che frequentò otto anni più tardi di Haller, Lamettrie aveva riportato, oltre alle conoscenze naturalistiche, anche una decisa propensione per lo spinozismo, o ateismo (*tres medici, duo athei*); Haller era rimasto cristiano credente, anche se oscillante in certe occasioni tra una lieve ortodossia ed un deismo pressoché clericale. Siccome fu questa differenza nella fede a provocare effettivamente la polemica, e poiché lo svolgimento del contrasto è così caratteristico del carattere di Lamettrie, la questione dev'essere qui dibattuta. Mi riferisco per questo al succitato buon libriccino di Ernst Bergmann ["le satire del signor Machine", N.d.T.].

Ora, nel medesimo anno (1745) in cui apparve nella prima stesura il primo libro filosofico di Lamettrie – quello sull' anima –, Haller aveva assunto il compito di recensire opere scientifiche per la "Göttinger Gelehrten-Zeitung"; negli anni, l'infaticabile studioso aveva scritto oltre 1200 delle sue poderose recensioni, non sempre esenti da vanità, sicché egli ci rammenta spesso – sia per la sua solerzia, sia per l'autorevolezza e la coscienza di sé – la figura di Christian Wolff. E subito, nello stesso anno, Haller giudicò la traduzione francese fatta da Lamettrie delle "Istituzioni" di Boerhave, accusando Lamettrie di aver commesso nel commento dei plagi sul commento di Boerhave fatto da Haller. L'accusa non era totalmente infondata; di fatto, Lamettrie si era richiamato in lungo e in largo ad Haller, nominandolo con tutti gli onori, ma omettendo di citare nei casi singoli la sua fonte. Se Lamettrie fosse moralmente nel torto, potrebbe deciderlo solo la sua stessa coscienza. In ogni caso, egli non replicò a questa prima punzecchiatura.

Sennonché, nel 1747, Haller ripeté la sua accusa, stavolta a torto, sicuramente. La recensione riguardava ora il succitato "Trattato sull'anima". Haller torna a parlare di plagio e di furto, sebbene l'autore d'un libro filosofico scritto bene abbia senz'altro il diritto (e 150 anni fa era un diritto ancora maggiore) di riportare degli esempi senza citare le fonti. Nel suo secondo attacco, tuttavia, Haller aveva un'ulteriore intenzione: voleva salvare il venerato Boerhave dalla vecchia accusa di esser stato un ateista. Per cui manifestò la sua indignazione per il fatto che un libro così materialistico si richiamasse al grande maestro della medicina, che era morto sette anni prima. Questa volta Lamettrie non mancò di ribattere, ovviamente alla sua maniera.

Al suo libro "*l'Homme machine*", appena compiuto, egli aggiunge una dedica

per Haller. Bisognerebbe esser svuotati da qualsiasi umore, per non trovare il tiro quantomeno spassoso. In essa, il professore di Gottinga viene portato alle stelle come studioso e come poeta; noi, che conosciamo meglio l'autore e il suo carattere, in questi elogi percepiamo tutt'al più un lieve sorriso, mentre i contemporanei dovevano per forza prendere sul serio ogni parola adulatoria, compreso il paragone con Fracastoro, il celebre medico che nel Cinquecento aveva pubblicato un poema latino sulla sifilide. (Su Fracastoro, inventore del termine "sifilide", si potrà leggere un ritratto nel mio "Dizionario di filosofia", II, p. 32). In breve, Lamettrie non intende offendere il grande Haller – *double enfant d'Apollon, Suisse illustre* –, ma vuole soltanto vendicarsi delle dure imputazioni con un duplice gioco che disputa con lui, evidentemente per una sua personale soddisfazione più che per calunniare l'avversario[21].

In primo luogo, replica all'accusa di plagio ammettendo di aver veramente plagiato in quella dedica una poesia di Haller; un fatto rilevato per primo da Bergmann (p. 14). Il divertimento consiste, per Lamettrie, nell'aver reso i solenni versi di Haller circa i piaceri connessi alle scienze con espressioni assai erotiche, e quindi – usando quasi le stesse parole di Haller – nel rappresentare molto sensualmente la voluttà del pensiero. E non v'è dubbio che, di fronte all'erotismo di quel passo, Haller dev'esser rimasto esterrefatto!

In secondo luogo, Lamettrie si permette di chiamare l'intellettuale di Gottinga suo amico, suo maestro e docente, rendendo il devoto svizzero in qualche modo corresponsabile del materialismo del libro. L'ironia è un po' più scoperta quando, alla fine, egli stima Haller fortunato di non far parte di quei pedanti che – curvati più sotto il peso dei pregiudizi che sotto quello degli anni – sembrano aver già imparato tutto, tranne che a pensare. Al che Haller, in parte lusingato, in parte intimorito, replicò dichiarando pubblicamente (e nei carteggi) di non aver mai avuto a che fare personalmente con l'autore francese, e di non voler condividere nulla con le sue sciagurate opinioni. A guardar bene, quella dedica era stata solamente un'innocua presa in giro.

La Mettrie nella bufera – Tra l'inizio della polemica e le più crude satire di Lamettrie si collocano due avvenimenti che attirarono più che mai l'attenzione del mondo intellettuale su Lamettrie. Nell'estate 1746 era stato bruciato dal

21. Nella prefazione alla raccolta dei suoi scritti, Lamettrie dà un'altra motivazione del tenore di questa dedica: egli sperava di restare incognito dietro la maschera d'un allievo e amico di Haller. Quando la cosa fallì, ne ricavò tanto piacere che, ad ogni nuova ristampa de *l'Homme machine*, faceva premettere l'esplicita dedicazione "*cum bona venia celeberrimi, savantissimi, pedantissimi professoris*".

boia, proprio a Parigi, un pamphlet di Lamettrie contro la Facoltà parigina di medicina, e nel febbraio 1748 egli accettò la chiamata del re prussiano a Berlino. Agli occhi di Haller, Lamettrie divenne allora un uomo pericoloso, nemico e spregiatore della religione, sia tradizionale che naturale. Sicché Haller difese la Facoltà dagli attacchi del pamphlet, facendo stampare (maggio 1748) nei suoi "giornali" una stroncatura assai velenosa de "*l'Homme machine*".

Questo controscritto (ormai siamo nell'età di Federico) apparve pure in una traduzione francese, forse ad uso del re, che non amava leggere scritti tedeschi. Lamettrie lo ritenne opera dello stesso Haller. La sua prima replica – un fascicolo dal titolo "*Epître à mon esprit*"- testimonia d'una piena superiorità d'animo e di mente. Egli sorride d'una critica così inconsistente, assestando solo modesti buffetti alla persona di Haller. La forma d'una epistola indirizzata a se stesso offre a Lamettrie occasione di caratterizzare pacatamente il suo vero modo di pensare: "Io ti amo, spirito mio! Meglio andare con te nella Bastiglia, piuttosto che esser lodato da un teologo.". E conclude con una stupenda notazione, che contraddistingue così bene i migliori pensatori francesi dai migliori tedeschi: "*Croyez que la bonne plaisanterie est la pierre de touche de la plus fine raison.*" (Che ci richiama alla memoria il "*test of ridicule*" di Shaftesbury.)

Intanto, Lamettrie aveva portato avanti l'ideale della sua vita con nuovi libri e nuovi scritti: con integrazioni alla sua opera principale, e con un nuovo pamphlet contro il "machiavellismo nella medicina". Nell'ottobre 1748, Haller sferrò il colpo decisivo contro il terribile avversario con uno scritto in cui si deplorano solennemente – con tedesca pedanteria – alcuni svarioni commessi da Lamettrie; ma poi, ancora una volta, tutto Lamettrie viene dipinto come un inetto copiatore, e se ne denuncia principalmente lo zelo "contro Dio, contro la purezza e contro i medici". Haller non aveva notato che le più gravi autoaccuse del pamphlet erano dettate da grottesca arroganza.

La replica di Lamettrie è, ancora una volta, *une bonne plaisanterie*. Il titolo del nuovo libretto suona "*Epître à M.lle A.C.P. ou la machine terrassée*". Nel quale ci sembra di riascoltare il riso di Swift. L'epistola dovrebbe esser presa per un attacco a Lamettrie, per una satira ai suoi danni. Quest'uomo abominevole – *Monsieur Machine* – sarebbe in realtà un prodotto artificiale, come i famosi automi meccanici di Vaucanson: la macchina uomo, la pianta uomo, la supermacchina. Le scritture prodotte da questa macchina vengono spiegate come si deve. Quando Mr. Machine fu sazio della sua esistenza, ingerì veleno per topi e precipitò nel mondo sotterraneo. L'anima s'involò *a posteriori*, e della pelliccia fu fatta una zampogna.

Mentre gli avversari si rallegravano di questa presunta liquidazione di La-

mettrie, questo impenitente canzonatore fece seguire un altro libello: *Reponse à l'auteur de la machine terrassée.* Non posso darne un giudizio, perché non conosco l'originale; ma per Bergmann (p. 34), che ne possiede l'unica copia, questa brossura sarebbe piuttosto insipida.

Per l'ennesima volta, poco prima di morire, Lamettrie attacca briga con Haller. Non trovo un'altra espressione: strapazza assai malamente quel valente studioso e poeta. E poiché quest'ultima botta introduce il più famigerato libro di Lamettrie, mi sia lecito cogliere l'occasione per dire una parola anche su queste meschine mascalzonate del gaio pensatore. Al cui ritratto mancherebbe qualche tratto rilevante se sdegnassi di soffermarmi sugli scritti veramente antimorali di Lamettrie. Sia detto, beninteso, senz'ombra di pregiudizio.

ANTI-SENECA – Il primo libro "antimorale" di Lamettrie suscitò in Francia più scandalo che in Germania. Il titolo "*Anti-Seneca, ovvero discorso sulla felicità*" (un motto tratto da Virgilio), prende di mira la fede nell'immortalità dell'anima. Invano si cercherebbero, in questo libriccino, dei passi meno che decenti. Un sottile epicureo si fa beffe della morale corrente; e poiché Seneca, con le sue intelligenti predicazioni pomeridiane, si avvicina moltissimo alla morale cristiana (tanto da esser dichiarato un cristiano occulto!), Lamettrie utilizza il suo nome per proporre, con una certa sicurezza, quanto gli sta a cuore contro l'ideale cristiano di virtù. Lamettrie è veramente uno spirito libero. Si prende gioco del celebre stoico latino che ha inserito la conoscenza della verità come sommo bene, ma senza dire di quale verità si trattasse; non meno decisamente se la prende però con Epicuro, che non ha spiegato univocamente che cosa si dovesse intendere per piacere (*volupté*).

Se, per morale o buoncostume, si deve intendere ciò che una determinata epoca considera buono ed encomiabile, non v'è dubbio che l'Anti-Seneca di Lamettrie fu per la Francia – verso la metà del Settecento – altamente immorale. Qui, infatti, i liberi pensatori si adoperavano di affossare i fondamenti della religione corrente, mentre già si apprestavano a pubblicare l'Enciclopedia; e nulla, in quest'impresa, gli sembrava così importante quanto la riprova che la morale cristiana era anche la loro, potendo sussistere benissimo anche senza la Chiesa. Il loro concetto prediletto era la "virtù"; tant'è vero che, ancora nel periodo del Terrore, qualsiasi bagno di sangue avveniva nel nome della virtù.

Ed ecco, intorno al 1750, farsi avanti un uomo disposto a ridere del tradizionale concetto di virtù, negando che vi siano rapporti di sorta tra felicità e virtù. "Chi ha trovato la felicità, ha trovato proprio tutto." Per la felicità, non è essenziale nemmeno il pensiero; un'immaginazione, un sogno, insomma

l'illusione, possono dunque bastare e rendere felici quanto la realtà. Si esalta, pertanto, anche l'effetto dell'oppio. Oltretutto, i deisti francesi ritennero di doversi indignare persino del fatto che Lamettrie negava senz'altro una vita dopo la morte; ma questo, non l'aveva detto anche Seneca?

"La falsa filosofia potrà pure prometterci, come fa la teologia, eterna e somma beatitudine, cullandoci con belle favole e scortandoci nell'aldilà a spese della nostra vita, col sacrificio delle nostre gioie. Una filosofia ben diversa, verace e saggia, conosce soltanto una felicità temporanea, ci indica rose e fiori sul nostro cammino, e c'insegna a coglierli."

Attenendoci solamente al presente, essendo semplicemente persone, noi siamo tutt'insieme virtuosi. Ciò che l'umanità chiama vizi e virtù, non è che una convenzione. Lamettrie sbeffeggia la virtù (quella che chiama stoica, volendo dire cristiana) con paragoni offensivi: non si ama la virtù, bensì la pietra preziosa al suo dito, cioè l'onore; non ci si dà cura dell'albero, si cerca soltanto la sua ombra. E fa eccellenti osservazioni sull'egotismo e sulla vanagloria degli estimatori della virtù. Quasi anche più forti sono i suoi scrupoli critici contro il pentimento e la coscienza: "Il rimorso non è che un'eco fastidiosa, una vecchia abitudine del sentimento, che prende il sopravvento." I morsi della coscienza prima dell'azione sono altrettanto inutili (e qui solo Nietzsche si spingerà più oltre) quanto dopo l'azione. "Vogliamo dunque eliminare i rimorsi perché non sanano i nostri affanni, perché intorbidano l'acqua più limpida e non purificano quella torbida; non vogliamo questa venefica erbaccia nel giardino della nostra vita."

ANTI-SENECA E DIDEROT – Contro questo Anti-Seneca si scaricò (ne sappiamo oggi i motivi) la collera di Diderot, oramai senescente. Nel 1778, egli pubblicò un saggio, alquanto trascurato eppure interessante, sul regno di Claudio e di Nerone, nonché sulla vita di Seneca, quale introduzione ad una nuova traduzione francese di Seneca. Questo libro è una riabilitazione dell'antico stoico; ma non è uno scritto di lotta, quantunque fosse stato ispirato dal materialista Holbach e dedicato all'ateista Naigeon. Nondimeno, nella seconda parte – nel capitolo sulle lettere di Seneca – Diderot si lascia travolgere dalla predilezione per il suo eroe, decidendo di scendere in campo contro l'Anti-Seneca di Lamettrie. Già nell'antica Roma vi furono persone mediocri il cui nome, per malignità, veniva associato a quello di pensatori eccellenti.

"Questa realtà mi ricorda l'autore dell'Anti-Seneca e l'incessante smania dei nemici della filosofia di citarlo sempre accanto ai saggi e illuminati che trascorrono la loro vita nel cercare la verità e nell'esercizio della virtù. Se quei

calunniatori non fossero privi di ogni senso di decenza, dovrebbero vergognarsi di associare il nome di quest'uomo, con ragione screditato, ai nomi più onorati e venerati. Lamettrie è uno scrittore senza giudizio, e ha parlato del pensiero di Seneca senza conoscerlo, attribuendo erroneamente a questo saggio tutta l'asprezza della Stoa. Nel suo trattato sulla felicità non c'è una sola riga valida che non sia stata rubata al nostro filosofo, o che non sia stata colta casualmente altrove (...) La fatua superficialità del suo spirito la si riconosce da ciò che dice, la depravazione del suo cuore da ciò che non osa dire. I suoi rozzi sofismi, conditi di umorismo e pertanto anche più pericolosi, tradiscono un autore che non ha sentore dei veri fondamenti della morale, di questo eccezionale albero la cui vetta sfiora i cieli e le cui radici penetrano nell'inferno (...) Lamettrie, un mattacchione dissoluto, svergognato e adulatorio, era creato per la vita delle corti e il favore dei grandi. È morto come doveva morire, da vittima della sua smodatezza e della sua pazzia; si è ucciso con le sue mani, per insipienza nell'arte medica che era il suo mestiere."[22]

HALLER E LAMETTRIE – Come il vecchio Diderot condannò l'Anti-Seneca, così il giovane Lessing stroncò (1751) l'ultimo scritto – veramente sconcio e antimorale – di Lamettrie, definendolo "priapesco"; purtroppo, anche Lessing ha trattato come un plagio l'ultima e più radicale monelleria di Lamettrie. Questa operina dal titolo "*l'Art de Jouir*" (nella prima stesura del 1745 si chiamava ancora "La Volupté") urta contro il perbenismo, come la "*Ars amatoria*" di Ovidio, ma in modo invero non altrettanto grossolano quanto i manuali erotici di Aretino e dei poeti indiani; io non mi sento per questo chiamato a scagliare

22. Quest'ultima battuta è particolarmente odiosa, e sarebbe indegna anche d'una persona più mediocre di Diderot. Ho già menzionato la rozza polemica sorta intorno alla causa della morte: Lamettrie s'ammalò, in verità, all'improvviso, poco dopo un banchetto organizzato per festeggiare la guarigione d'un ambasciatore; il filosofo morì tre giorni dopo, nella casa di quell'ambasciatore, senza perdere prima della morte la sua energia spirituale e la sua superba serenità. Inoltre, è vero che il medico malato snobbò allora le prescrizioni del suo collega tedesco, compromettendo così, probabilmente, la propria guarigione. Tutto il resto, ciò che poi venne spifferato sulla fine vergognosa dell'ateo, non è che maldicenza dei bigotti o, ancor peggio, chiacchiericcio di contemporanei invidiosi. Un uomo sano di 42 anni non muore per una costipazione gastrica; il caso sarebbe ancor più sconcertante d'una morte per infarto. Oggi, probabilmente, la scienza darebbe come causa della morte un'intossicazione acuta da carne (pare che il pasticcio di fagiano contenesse del lardo guasto). Purtroppo, i libertari francesi alla corte di Federico a Berlino furono talmente malevoli e miopi da appoggiare per giunta gli ortodossi, i quali utilizzarono la presunta morte "luculliana" di Lamettrie, sfruttandola fin troppo largamente, e fino ai nostri giorni, per attaccare i nemici della religione. (Si confronti con Bergmann, p. 76 s.)

una pietra contro Lamettrie, anzi – ancor più che nel caso dei dotti plagi nel commentario di Haller – vorrei qui raccomandare che sia la coscienza di Lamettrie a decidere sulla colpevolezza. Posto che avesse puntato ad un facile successo, riempiendo alcuni fogli di libidinose descrizioni e dandole alle stampe dopo sei anni, non era niente più che un modesto porcellino, come Diderot coi suoi "*Bijoux indiscrets*", come Mirabeau con la sua quasi dimenticata scurrilità. Ma se, in questa come in altre occasioni, ha ceduto solo ad un forte impulso della sua indole più recondita, allora non è da biasimare più di quanto possano esserlo la "Pulzella" di Voltaire, o certi distici di Goethe nelle "Elegie romane" o nel Diario dalla Slesia.

HALLER PARODIATO – Ben diverso è il discorso per quanto concerne le righe che Lessing sembra attribuire ai plagi proibiti, ma che noi ci permettiamo tuttavia di definire un impagabile scherzo. Ben presto, alla quinta pagina della sua apoteosi della voluttà, Lamettrie inserisce un'allocuzione all'amata che è – parola per parola – la parodia d'una poesia giovanile di Haller; con straordinaria arte espressiva, egli trasforma i tratti d'un timido corteggiamento amoroso, col solo effetto di lievi ritocchi, nelle irresistibili avances d'un navigato mandrillo.

Io mi prendo la libertà di ridere di questa canzonatura di Haller, quasi allo stesso modo dell'esecuzione di Platen per mano di Heine, ancor più malvagia, e certo più intensa come opera diabolica. Anzi, rido e ritorno a ridere, quando leggo la lettera di Haller a Maupertuis (la lettera giunse a Berlino forse nell'ora della morte di Lamettrie), dove il buon Haller cerca di scusare la sua antica dichiarazione d'amore a Doris col fatto che quei versi erano stati scritti solo quattro o cinque mesi prima delle nozze. Insomma – mano sul cuore! – il francese, che osava pensare ai godimenti amorosi senza progetti matrimoniali, aveva forse tutti i torti a fiutare la naturale sensualità dietro ai puberali balbettamenti amorosi? Oggi, tutta questa vereconda lirica d'amore noi la chiamiamo anacreontica; e ne abbiamo una prospettiva storica. Di quel genere vive, a tutt'oggi, l'aria delle rose dal "Matrimonio di Figaro"; e il purissimo, naturalissimo Mozart ha espresso alla perfezione la piena sensualità di quei versi. Nel suo "Cavaliere della rosa", il piccolo Richard Strauß è anacreontico, il grande Mozart è sensuale.

Ma Lamettrie non fu ancora soddisfatto di questa spavalderia, e strigliò ancora una volta il povero Heller per avergli dedicato, in una lettera scritta in un francese avventuroso, una traduzione tedesca del libro "Die Kunst, die Wollust zu empfinden" (L'arte di godere). Con apparente serietà vi si giustifica l'utilizzo parodistico dell'ode di Haller per Doris. È da Haller che promana il

seme della libidine, sparsa in quasi tutti gli scritti di Lamettrie; è Haller, quindi, un maestro dell'erotismo, il quale potrebbe persino dare delle lezioni ad un francese che abbia vissuto e frequentato l'università del piacere. Oltre la misura consentita vanno, forse, solo quei passi in cui si allude al personale impegno di Haller nel regno di Venere; particolarmente insolente è poi il passo in cui l'amico del re prussiano dileggia la lingua tedesca.

Tuttavia, né queste impertinenze né gli occulti attacchi a Lessing mi impediranno di riconoscere la maestria con cui, in questa chiusura, Lamettrie governa la forma dell'ironia. "Non si affrettano i fiumi per rendere al vasto mare il debito tributo? Lei vasto mare, Lei oceano di dottrina, che Amore e Grazie, inebriati di piacere, scortano fino al Perù delle scienze, Lei riceva dunque – La supplico di questo! – con la consueta clemenza anche il più recente omaggio d'un modesto libriccino, che ammirando celebra la propria fonte, e nient'altro mormora che la Sua lode."

Non so che farci: sono felice che Lamettrie, ancora qualche mese prima della sua morte prematura, sapesse ridere così in maniera così serena e fanciullesca. Perché il suo ridere era il sacro riso d'un genio, quel superiore sorriso d'uno scettico diventato bambino nel non sapere. L'aveva detto lui stesso nell'introduzione alle sue opere complete: "È destino dei migliori ingegni trapassare dalla culla del non sapere, in cui tutti noi nasciamo, alla culla dello scetticismo, nella quale muore la maggior parte di essi".

Robinet – Tra i celebri materialisti Lamettrie e Holbach si situa un pensatore pressoché dimenticato, il filosofo della natura Jean Baptiste Robinet. Il "mago del Nord" avrebbe dovuto tenerne vivo il ricordo, almeno in Germania; sennonché pure lui – lo straordinario Hamann – viene letto oggigiorno appena appena. Per due volte, infatti, Hamann ha fatto menzione di Robinet; sentiamo il quasi mistico Hamann, invero tutt'altro che libertario, rievocare il dichiarato nemico d'un Dio personale: dapprima in uno dei bizzarri pezzi delle sue "Crociate del filologo" (1762), poi, due anni più tardi, in una buona recensione bibliografica. Tutta la pienezza della divinità consiste per lui in quel "qualcosa" di Robinet, come in una noce vuota.

In questo fattore è già insito l'essenziale di quanto si può dire di Robinet: il radicale rifiuto dell'antropomorfismo (molto più radicale di quanto era stato osato dai deisti inglesi e francesi), e il pensiero – che in Hamann spunta sovente – di esercitare critica linguistica sui concetti teologici. Infatti, ciò che nel contesto storico sarebbe da aggiungere, il "Mago del Nord" non poteva ancora presagirlo: cioè che le fantasie di Robinet dovevano esser riprese dalla filosofia tedesca

della natura (per trasferirle in una nuova sciagurata metafisica), e che le più valide concezioni di Robinet avrebbero costituito il ponte dal monadismo di Leibniz (se è lecito coniare questo termine) alla teoria evolutiva di un Goethe, d'un Lamarck e di un Darwin.

Cronologicamente, ma anche per la sua posizione nel conflitto tra idealismo e materialismo, Robinet si colloca ad un punto di svolta: Diderot lo precede, Holbach lo segue. La sua opera principale – apparsa tra il 1761 e il 1762 sotto il titolo *De la nature* – suscitò in Francia un notevole scalpore; nel 1768 seguì un libro, che non era tanto una continuazione quanto un nuovo programma: *"Considérations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou essay de la nature qui apprend a former l'homme"*.

Robinet era nato a Rennes nel 1735, e sarebbe dovuto entrare nell'ordine dei Gesuiti, ma se ne liberò, esteriormente e interiormente; non ebbe tuttavia fortuna, sebbene la prima parte del suo libro – pubblicata anonima – avesse riscosso molta attenzione e fosse ritenuta opera di Diderot, di Rousseau o di Voltaire. Nel 1765, aveva avuto con Voltaire un'incresciosa lite a causa d'un pubblicazione abusiva di lettere. Dal 1773, inoltre, i Gesuiti – sempre potenti, malgrado l'abolizione del loro ordine – lo perseguitarono con spietati attacchi. La sua dipartita (morì nel 1820) non fu molto onorata; viveva di traduzioni, accettò l'ufficio di censore e, dopo che la Rivoluzione ebbe abolito la censura, scrisse diversi libelli assecondando il gusto e la moda del tempo. D'altra parte, sembra che l'85enne vegliardo avesse sottoscritto, il giorno della sua morte, un atto di ritrattazione per morire nel grembo della Chiesa cattolica.

NIHILTEISMO – Il sistema di Robinet era una specie di vitalismo, ma in tutt'altro senso da come tale definizione è oggi in uso. Non esiste nulla, nella natura, se non quanto è vivo o è stato vivo; la così detta natura inorganica sarebbe – vorrei dire – la salma della natura vivente. Quel "qualcosa", in cui Robinet voleva restringere la definizione di Dio, connota solamente la cautela o la timidezza del suo distacco; al punto che, per la religione di Robinet, un francese ha coniato la felice espressione di "nihilteismo".

Dopo il ripudio di tutte le antropomorfiche qualità di Dio, non restavano invero che concetti negativi per la rappresentazione dell'Essere supremo; a ciò si aggiungeva inoltre un ragionamento piuttosto sofistico: gli esseri finiti si trasformano incessantemente, immutabile è solo l'infinito e ciò che non esiste. Ebbene, questo Nulla infinito è appunto Dio. La coesione del sistema non chiarisce il quesito: Robinet è stato un ateista particolarmente maligno, oppure nulla più che un deista abbarbicato nella superstizione verbale al concetto di

Dio? Codesta connessione dimostra solo una cosa: che Robinet non voleva solo irridere e demolire come Voltaire, bensì edificare una nuova visione del mondo, che scaturisse dalla forza dello spirito o dalla profondità dell'animo. Per molti aspetti, il nostro Fechner, col suo panpsichismo, ci ricorda il vitalismo di Robinet.

Di questa visione del mondo fanno parte una nuova fisica e una nuova morale. Viene accantonato l'ottimismo, ma solo in maniera tale che – con bella rassegnazione – sia confermata la necessità d'un equilibrio tra il bene e il male. Il racconto biblico della creazione è comunque una favola, come la classificazione scolastica delle essenze naturali. Fanno spesso capolino le dottrine di Hutcheson e di Hemsterhuis. Ma l'uomo possiede forse più di cinque sensi. Gli spiriti hanno una loro fisica peculiare. I germi della natura contengono le premesse sia per tutte le capacità mentali sia per tutte le formazioni corporee. Resta poco chiaro, però, come ci si debba immaginare il parallelismo tra spirito e corpo. In ogni caso, l'Essere supremo – ovvero causa prima – non ha creato il mondo, così come l'uomo crea le sue opere d'arte: origine, confini e durata del mondo non dipendono da una volontà arbitraria, bensì – questo è certo – dalla necessità della natura. Solo che Robinet non sa, con il suo annuncio d'un Dio incomprensibile, di essere un discepolo di Spinoza; quanto a Dio, anche lui sa enunciare solo proprietà negative, laddove nel Dio dei teologi cristiani sono presenti al massimo grado bontà, malvagità e sapienza.

HOLBACH – La Mettrie era stato solo *l'enfant terrible* del materialismo ateo. Il suo magistrale annunciatore fu d'Holbach col suo straordinario programma chiamato "*Système de la nature*". Comunque sia nato questo libro, esso è diventato più che il mero condensato di tutti gli sforzi libertari degli ultimi 100 anni: è difatti un frutto maturo dell'epoca, e in più, seppur debbano avervi contribuito degli amici, è certamente nella sostanza l'opera originalissima d'una personalità spiccata. Nessuno degli uomini, di cui furono utilizzati i contributi, era abbastanza ostinato e coerente da sfondare la muraglia di tutti i pregiudizi quanto questo sistematico tedesco; né il fanatico ateista Naigeon, né il pigro la Grange, e neppure il sovrano Diderot.

Il barone d'Holbach – "padre adottivo dell'Enciclopedia" – coniugò tutte le idee dell'Illuminismo francese con la metodica "accuratezza" tedesca". Nato nel Palatinato nel 1723, costituì a Parigi, con la sua casa, le sue collezioni e la sua ospitalità, il punto di riferimento degli spiriti forti, morendovi il 1789, alla vigilia della grande Rivoluzione. Altri suoi scritti autentici (di critica biblica e politica) ebbero un effetto di sprone per tutti i compagni.

Nel 1770, con grande disinvoltura, diede alle stampe il "*Système de la nature*", sotto il nome di quel Mirabaud (oggi dimenticato) che era morto dieci anni prima, da segretario dell'Accademia. Circa la paternità di Holbach, nonché sulla libera atmosfera che regnava nel suo salotto, mi piace riprodurre alcune pagine dalle *Mémoires dell'abate Morellet* (I, p. 127 segg.), che fu tra gli amici più intimi della cerchia di Holbach: un uomo onesto, dotato di retto giudizio, anche se compose i ricordi della sua vita solo da vegliardo, da ultimo superstite degli Enciclopedisti, al tempo della Restaurazione, facendo qualche malinconica concessione alla reazione.

> "Paul Thiry d'Holbach, che gli amici chiamavano barone perché era tedesco e aveva posseduto un piccolo podere in Westfalia, disponeva d'una rendita di circa 60.000 libbre, e nessuno al mondo ha mai impiegato più utilmente e nobilmente il proprio patrimonio a vantaggio delle scienze. Era oltremodo istruito, conosceva diverse lingue, anche un po' di greco e di latino; era assai socievole, cortese, affabile e bonario. Tutte le personalità eccellenti di Parigi, e tutti gli stranieri di riguardo amavano frequentarlo; la sua casa era la più ricercata della città, e Parigi era allora – per dirla con l'abate Galiani – il *Café* d'Europa. Ogni domenica e ogni giovedì imbandiva un bel pranzo, a cui partecipavano da dieci a venti scrittori e raffinati uomini di mondo. Vi si discuteva molto, ma sempre senza rissosità. Le maniere erano disinvolte e informali, mai scostumate; e mai la gaiezza degenerava in sgangheratezze. Là si poteva prender parte alla più libera, più vivace, più istruttiva conversazione che si potesse mai immaginare, incondizionatamente libera in rapporto a filosofia, religione e politica; mentre erano esclusi i risaputi sfrenati scherzi di diverso genere."
>
> "In questa società Diderot, il medico Roux e il barone stesso esponevano dogmaticamente un ateismo assoluto – quello del *Système de la nature* – con tale forza di persuasione, con tale buona fede e sincerità, da essere edificante persino per noi non atei. Non bisogna credere, infatti, che all'interno di questa cerchia, per filosofica che fosse, nell'accezione peggiore del termine, le opinioni estremamente libere fossero anche condivise da tutti. Noi teisti non eravamo poi così pochi, non ci vergognavamo delle nostre idee, ma anzi le difendevamo coraggiosamente, pur simpatizzando indubbiamente con atei così amabilmente conversevoli."

A riprova di quel tollerante conversare, Morellet racconta una riunione nel corso della quale l'abate Galiani coniò un motto diventato famoso, che viene citato assai spesso fuori di ogni contesto, e viene quindi capovolto nel suo contrario: il detto "*les dés de la nature sont pipés*" (i dadi della natura sono truccati) era infatti rivolto contro gli atei, come risulterà dall'intero passo.

> "Si era trascorso tutto il pomeriggio chiacchierando su questi argomenti; Diderot e il dottor Roux avevano gareggiato nell'avanzare ipotesi e accampare tesi che sarebbero state sufficienti ad attirare cento volte la folgore sulla casa se, per effetto di tali discorsi, si fosse scatenato un temporale. L'abate Galliani, segretario della legazione di Napoli, aveva ascoltato pazientemente l'intero dibattito, esclamando alla fine: «Voi vi spingete lontano, signori filosofi; fossi io papa, verreste presto dinanzi all'Inquisizione, oppure nella Bastiglia, se fossi il re di Francia; ma poiché, per fortuna, non sono nessuno dei due, vi prego di ascoltare me con altrettanta pazienza, giovedì prossimo»".

Arrivò quel giovedì. Dopo il caffè, l'abate prese posto in una poltrona con le gambe accavallate, reggendo – perché aveva caldo – la sua parrucca con una mano e gesticolando con l'altra:

> "Signori miei, supponiamo che quello di voi, che ancor più decisamente degli altri considera il mondo come opera del caso, si divertisse coi dadi, non già in una bisca, ma nella più distinta casa da gioco di Parigi; e supponiamo inoltre che il suo avversario lanci una volta, eppoi due, tre, quattro volte, e infine ininterrottamente tre sei. Ecco, dopo un po' di tempo l'amico Diderot, perdendo così il suo denaro, finirebbe per dire, senza dubitare minimamente della giustezza della sua deduzione: qui io sono capitato tra i falsari, i dadi sono truccati (*les dés sont pipés*). Ma come, signor filosofo! Per il fatto che i dadi sono caduti dal bossolo 10 o 12 volte in modo da farle perdere sei franchi, per questo crede fermamente che vi sia sotto un'abile manipolazione, un calcolo artificioso, una furfanteria scaltramente orchestrata. Ma quando lei, in questo universo, rileva combinazioni cento e mille volte più complicate, più intricate, più costanti ed utili in numero incommensurabile, allora non giunge a supporre che anche i dadi della natura siano

> falsificati (*que les dés de la nature sont aussi pipés*), che lassù dimori un Grande Truffatore che ci prova gusto a prenderla in giro?"

Quanto alla paternità del barone, Morellet conclude:

> "Come si sapeva fin da principio, il barone d'Holbach fu l'autore del *Système de la nature*, della *Politique naturelle* nonché del *Christianisme devoilé*. Molti di noi ne erano a conoscenza. Quantomeno, io posso testimoniare che nove membri del gruppo conoscevano il segreto. Noi vivevamo insieme, come in una famiglia; tuttavia, sebbene ciascuno di noi potesse credere che anche gli altri erano iniziati, fino alla morte del barone nessuno confidò all'altro quanto sapeva su questo punto. A causa d'una parola sfuggita accidentalmente, il nostro amico poteva cadere in pericolo, per cui anche gli amici più intimi ne tacevano tra di loro."

A sua stessa giustificazione, del resto, Morellet accredita la tesi che nessuno, all'interno della cerchia di Holbach, avesse mai pensato di dar fastidio al governo o di turbare la quiete pubblica.

Système de la nature – Dei libri di Holbach, nessuno ha suscitato interesse ed effetti così durevoli quanto questo "Sistema della natura". Già la prima parte contiene numerose e vigorose schermaglie contro il nemico, il superamento del quale è l'obbiettivo principale: la fede in Dio e la teologia. Purtuttavia, in via preliminare, e con ricchezza di dettagli, si pone soprattutto il fondamento d'una immagine materialistica del mondo, per una interpretazione assolutamente materialistica di tutti i fenomeni della natura, della vita e del pensiero. Sovente l'autore ripete a se stesso quanto, prima di lui, hanno dimostrato o asserito i deisti inglesi e francesi; ma non sarebbe difficile mostrare che conosceva benissimo tutte le opere che – da Hobbes a Lamettrie – hanno demolito e seppellito il medioevale edificio della religione.

Però Holbach non è più all'offensiva; la sua Weltanschauung senzadio egli la espone con la sicurezza di uno che si sente ormai vincitore. Certo, nelle questioni gnoseologiche non va a scavare più a fondo – poniamo – di un Locke; gli abissi spalancati da Hume gli sembrano tutti una metafisica, per cui ritiene di poterli aggirare. È questa mancanza di profondità che gli ha nuociuto agli occhi della filologia tedesca; solo che in tal modo non si è visto come il significato dell'opera nella storia della cultura non sia per questo diminuito: la

tranquilla e pacata rappresentazione d'una dottrina che fondava la virtù senza religione, legittimando il diritto alla deposizione di cattivi re senza ricorso a pretesti religiosi, ha spianato la via alla grande Rivoluzione non solo più direttamente, ma anche più irriguardosamente di quanto avevano saputo fare le belle costruzioni di Rousseau e le spiritose canzonature di Voltaire. Ciò nonostante, il "Sistema della natura" è conosciuto oggi quasi solamente dal titolo; non sarà quindi superfluo rammentare, in sintesi, ciò che il barone d'Holbach ha fatto per la liberazione dai preconcetti religiosi.

NECESSITÀ – L'uomo è parte della natura, è soggetto alle sue leggi e non se ne può affrancare, neppure nel suo pensiero. Anche l'uomo morale, considerato da un determinato punto di vista, è un essere di natura; agisce sotto la coazione di cause naturali, dal riconoscere le quali noi siamo impediti dai pregiudizi. In tutte le nostre ricerche, dobbiamo orientarci in base alla natura e all'esperienza; e in base ad esse ci orientiamo anche nei problemi di religione, di moralità, di legislazione, di governo, di scienze e di arti, di compensi e di punizioni. Altrimenti, incappiamo in una ragnatela di errori e di insensatezze. Per la non conoscenza della natura il genere umano ha creato gli dèi, divenuti gli unici oggetti delle sue speranze e dei suoi timori; l'uomo non ha riconosciuto la sua peculiare natura, cadendo perciò in schiavitù. Per pigrizia, si è assoggettato all'autorità e quindi, sotto la sua direzione, si è conformato ad ogni presunzione, ad ogni chimera, ad ogni abitudine e pregiudizio.

Il genere umano ha disprezzato l'esperienza e la ragione, si è infatuato del meraviglioso e del soprannaturale, ha tremato ed è restato pertanto nella condizione d'una infanzia che difficilmente riesce ad abbandonare. L'universo ci mostra dovunque solo materia e moto, ed è nel suo insieme solamente una catena infinita e ininterrotta di cause e di effetti noti e ignoti. Anche l'uomo è una connessione di determinate sostanze e delle relative proprietà; questa composizione la definiamo organica, e la sua essenza è questa: sentire, pensare, agire. Una forza motrice, al di fuori della natura in movimento, è una parola altrettanto incomprensibile quanto la creazione dal nulla. Men che meno, simili effetti possono esser stati prodotti da un essere incorporeo che, senza estensione e senza parti, non sarebbe affatto capace di moto. Sia la materia che il moto debbono esser esistiti dall'eternità.

Non v'è nessun caso; in un uragano è necessario il moto di ogni granello di polvere, in una rivoluzione politica sono necessari ogni gesto, ogni parola, ogni pensiero. Nella natura tutto è necessitato, e l'uomo fa parte della natura.

Solo nella nostra mente troviamo un modello di ciò che chiamiamo ordine

e disordine (com'è noto, una delle più belle scoperte di Spinoza); è questa la nostra maniera di guardare alla necessità: il disordine d'un essere è sempre soltanto la transizione ad un diverso ordine. Dal che consegue già che non esistono i cosiddetti miracoli, o effetti sovrannaturali. È insito nelle ordinate leggi della natura il fatto che l'uomo muore, che il fuoco brucia, che il male nuoce. Sennonché, come noi attingiamo il concetto di ordine solo da noi stessi, così ne deriviamo il concetto di ragione; senza alcun diritto, troviamo un ordine nella natura e una razionalità nella guida della natura, ma il raziocinio lo conosciamo soltanto nell'uomo, che ha difatti organi intellettivi. "Noi creiamo delle parole per venire in aiuto alle cose; crediamo di capirci vicendevolmente anche quando oscuriamo dei pensieri che non osiamo definire chiaramente né indagare a fondo."

Anche l'uomo, dunque, in ogni istante della sua vita, è uno strumento passivo nelle mani della necessità. La vera e propria causa per cui una pietra cade, o un braccio viene alzato, è forse così difficile da comprendere e rappresentare come la vera causa del moto interiore, che ci fa pensare o volere. Incuranti di questa identica difficoltà, si è escogitato un essere particolare, d'una specie del tutto differente dagli esseri naturali, giungendo così a certi vaghi concetti: spiritualità, immaterialità, immortalità, e via astraendo e concettualizzando. In questo rientra anche la dicotomia dell'uomo in essere corporeo da una parte, spirituale o morale dall'altra; anche questo viene motivato con tesi arbitrariamente formulate. "Gli uomini hanno creduto di ovviare alla loro ignoranza delle cose con sempre nuove invenzioni di parole, alle quali non hanno mai saputo associare un sincero significato." E qui si sfiora l'ipotesi che la specie uomo sia nata nel tempo e che continui ad evolversi. (In questo, l'aveva timidamente preceduto Buffon.)

Lo spirito umano, l'anima umana è quindi una cosa pensante (*être de raison, ens rationis).* Quanto alla virtù, è virtuoso chi giova alla società, vizioso chi la danneggia; per natura, l'uomo non è né buono né cattivo, così come lo è il mio braccio; è con l'educazione distorta che gli uomini vengono resi cattivi, come – presso certi popoli primitivi – viene deformata artificialmente la forma del cranio dei bambini. Le opinioni religiose additano agli uomini la felicità nelle illusioni, inebriandoli dai primi anni di vita fino al fanatismo e alle esplosioni di odio. La pubblica opinione dà false immagini di ciò che è onore e gloria: spagnoli e portoghesi ritengono giusto bruciare le streghe sui roghi, e i cristiani – più generalmente – trovano normale che si sgozzi qualcuno a causa delle sue convinzioni. Quando non siamo avvezzi a qualcosa, la consideriamo straniera, esotica, spregevole, ridicola. I potenti fanno di tutto per proteggere le opinioni

tramandate, sostenendo questi pregiudizi con una violenza sempre nemica del pensiero. Sono queste le vere radici della perdizione; coloro che ci dovrebbero governare o sono imbroglioni, o sono infatuati dei loro pregiudizi, vietando a noi l'uso della ragione.

Assurdità dei dogmi – Dopo questi preliminari, Holbach si dedica alle due tesi principali che deve dimostrare, prima di poter sferrare l'attacco alla fede in Dio: che non esistono né un libero arbitrio né un'immortalità dell'anima. Il Sistema della natura respinge radicalmente entrambi i dogmi; Schopenhauer, il quale dovrebbe rallegrarsi di tale concordanza, si scandalizza del materialismo non metafisico di Holbach; ancora una volta, solo la critica del linguaggio, che assegna al carattere sostantivale del mito tutte queste parole (materia, volontà, libertà, anima, immortalità), ha il diritto di far valere *cum grano salis* contro i teologi il ragionamento logico dei materialisti. E l'offensiva di Holbach contro il libero arbitrio è d'una forza irresistibile.

Tra il dogma del libero arbitrio, intanto, e il dogma dell'immortalità viene gettato un leggero ponte. La nostra anima ha un naturale struggimento per una vita oltre la morte; dunque .si potrebbe dimostrare – con la medesima logica – che tutti gli uomini dovrebbero vivere in eterno, o diventare ricchi, dal momento che desiderano entrambe le cose. In verità, l'affermazione che l'anima, dopo la morte del corpo, può sentire, pensare, gioire, soffrire, ha altrettanto valore quanto l'asserzione che un orologio, sfasciato in mille pezzi, possa continuare a funzionare e ad indicare le ore.

Nella chiusura del primo volume Holbach – come tutti i forti ribelli – ritiene di doversi difendere dall'accusa di aver solo demolito e non edificato, avendo sotterrato nello stesso tempo i fondamenti della religione e della sana morale. La morale è necessaria agli uomini, ma deve essere costruita sulla natura umana, e allora durerà tanto quanto il genere umano. Ebbene, Holbach si era francesizzato completamente nel linguaggio; egli conosceva i filosofi tedeschi, oltre a Leibniz e a Wolff anche il dotto Bilfinger, avendo assunto da questi ultimi due la tedesca precisione, quasi la pedanteria nella metodica costruzione d'un sistema; nondimeno, a lui stavano a cuore non tanto le cose ultime quanto le più concrete e vicine, ragion per cui divenne retorico nel suo stile; proprio perché voleva parlare al popolo francese, piuttosto che alla repubblica dei letterati.

Contro ogni teologia – Nella seconda parte del "Sistema" si fa anche più evidente perché Holbach avesse trascurato, fin dall'inizio, i fondamenti gnoseologici della sua critica alla religione. Egli non è soltanto un avversario della

Chiesa, non combatte soltanto – oltre a tutte le religioni positive – anche la cosiddetta religione naturale, ma detesta altresì la monarchia strettamente congiunta con la Chiesa. Il suo libro ha una tendenza politica; Holbach, barone ma amico del popolo, vede nella monarchia assoluta – come in ogni religione – un pericolo per il bene della collettività; quasi quasi arriva al punto da scorgere un simile pericolo in ogni forma di interessamento per le questioni metafisiche, che egli disprezza.

Perciò Locke ha influito su di lui quasi solo come fondatore del sensismo e come araldo della tolleranza, non come stimolatore d'una nuova psicologia critico-linguistica; perciò la critica gnoseologica di Hume lo ha sfiorato senza lasciar tracce, e perciò egli è così irrilevante come filosofo, nel senso tedesco del termine; ma proprio per questo, in quanto filosofo nel senso degli inglesi e dei francesi, egli upera tutti i predecessori, perfino il possente Voltaire, sebbene questi fosse più incisivo in virtù del suo umorismo e della sua celebrità mondiale. Come amico del popolo, nelle sue istanze come nella sua critica, Voltaire era in ritardo d'una intera generazione. E quindi non può stupire che il vecchio Voltaire si schierasse con durezza e acredine contro il *Système de la nature*.

Tutta la seconda parte del Sistema è dunque rivolta contro ogni teologia. I primi due capitoli sviluppano ancora residue scaramucce circa l'origine delle concezioni religiose e il rapporto tra mitologia e teologia. Le idee religiose sono vuote parole prive di senso, spettri che l'ignoranza ha posto in essere e una morbosa immaginazione ha poi rimodellato. È dalla miseria del mondo e dall'ignoranza delle cose che gli uomini sono pervenuti all'idea d'una divinità; forse il diluvio "universale" ha sconvolto il mondo spirituale non meno di quello fisico; noi continuiamo a tremare perché i nostri antenati tremarono molte migliaia di anni orsono.

Giudichiamo le cose sconosciute in base a quelle note, amiamo oppure odiamo gli oggetti che esercitano influsso su di noi annettendo ad essi modi umani di azione; in tal modo divinizziamo le cose che possono giovarci o danneggiarci. Codeste cose – alla pari di persone pericolose – possono essere ammansite mediante preghiere, regali e simili meschinerie: l'essere infinito viene alla fin fine riconciliato con l'umanità attraverso un sacrificio senza fine. Originariamente, tutti i sistemi religiosi sono stati escogitati dai primitivi; ma essi determinano ancor oggi le sorti dei popoli meglio civilizzati.

E anche la teologia apparentemente meno primitiva – ovvero il monoteismo – è altrettanto disdicevole. Si sale su su di causa in causa finché non si scorge più nulla, e si trasferisce Dio dentro questa oscurità: ogni qualvolta si chiama in causa Dio quale autore d'un fenomeno, ciò significa che non si riesce a

spiegarne l'accadimento secondo le cause o forze naturali conosciute. E siccome gli uomini, con la loro conoscenza della natura, non possono mutare la sorte di cui sono scontenti, essi sperano di provocare con le preghiere miracoli contrari alla natura; la natura è sorda, mentre l'antropomorfo creatore della natura dovrebbe esser più incline ad esaudire le suppliche.

La mitologia fu, in origine, soltanto un tentativo di contemplare la natura e le sue parti con gli occhi d'un poeta. Dacché per il motore della natura venne coniato il nome di Dio, questa parola – che designava un'essenza astratta e irreale – fu impiegata senza tregua ad ogni piÈ sospinto; le parole nuove sono sempre state null'altro che maschere dell'ignoranza. Nessun teologo può onestamente affermare di aver acquistato chiarezza attraverso concetti quali spirito, sostanza incorporea, divinità, e così via. Tutte queste parole sono scaturite dal carattere proprio dell'uomo (ancora una volta echeggia qui l'insegnamento di Feuerbach); nel suo Dio l'uomo vedrà sempre un uomo, un uomo oltremodo potente, suppergiù un re onnipotente e tirannico. Sotto questa forma tanto terribile, Dio viene pur sempre adorato in Occidente; e i teologi non fanno che sforzarsi di presentare più benignamente il carattere di questo tiranno mediante nuove invenzioni (libero arbitrio, peccato originale).

FOLLIE TEOLOGALI – Il terzo capitolo si prefigge di mettere a nudo le contorte e assurde concezioni dei teologi. Gli uomini sono inclini a credere in simili ciance, perché essi ritengono l'incomprensibile sempre più eccelso e più rispettabile di ciò che è intelligibile. Intanto, le irreali qualità di Dio altro non sono che negazioni di quelle proprietà che a noi sono note nell'uomo e in tutti gli altri esseri; in tal guisa Dio diventa infinito, immutabile, incorporeo. "Da questo caotico coacervo di qualità negative scaturisce il Dio della teologia, un tutto irreale e astratto, del quale l'uomo non potrà mai farsi un'idea attendibile." Un siffatto essere inafferrabile non può non avere, per l'appunto, qualità del tutto inintelligibili.

Contro ogni esperienza, si insegna che Dio avrebbe creato il mondo solo per amore degli uomini, facendo di essi i sovrani della natura. Poveri diavoli! Contro ogni tipo di esperienze si magnifica l'onnipotenza di Dio. Sennonché l'uomo ha tante gioie e tanti dolori, che Dio – ove fosse stato lui a creare il mondo – avrebbe dovuto essere ora buono ora malvagio; quindi bisogna convenire che non è né buono né cattivo, ma che agisce in maniera necessaria. Si è voluto giustificare la realtà delle sofferenze umane ponendo la giustizia di Dio al disopra della sua bontà, facendo sì che vendicasse sugli uomini le offese ricevute. Quale controsenso supporre che una persona possa offendere il Dio,

disturbare la beata tranquillità d'un Dio! A ciò si aggiunga (cosa che tutti noi viviamo) che, nel regno di questo giusto iddio, l'innocenza soffre e il delitto trionfa; situazioni siffatte non le permetterebbe nel suo paese neppure un re, che potesse magari rendersi invisibile; eppure Dio è certamente un monarca onnipotente e invisibile! La consolazione d'una vita futura è insufficiente; non si sa neppure se gli oracoli rivelati, che contengono tali promesse, siano stati mai promanati da Dio.

"Perché questo Dio permette che un mortale come me osi attaccare i suoi diritti e privilegi, e addirittura la sua esistenza? Per punirmi per l'abuso dei suoi doni, dite voi! Ma perché permette che io abusi dei suoi doni? Perché questi doni non sono grandi abbastanza da farmi agire secondo il suo volere? Forse perché mi ha creato libero? Allora perché mi ha concesso una libertà di cui doveva prevedere l'abuso? È degno della sua bontà un dono che mi mette in condizione di sfidare la sua onnipotenza, di alienare da lui i suoi adoratori e di precipitare anche me in un'eterna perdizione? Non sarebbe stato più vantaggioso, per me, non esser mai nato, o esser diventato un animale o una pietra, anziché, contro il mio volere, avere il terribile potere – quale essere razionale – di perdermi irrimediabilmente con l'offesa o il disconoscimento del mio signore e padrone? Nei miei confronti, il Dio non avrebbe meglio esibito la sua bontà onnipotente, e non avrebbe lavorato più efficacemente alla sua stessa gloria, se mi avesse costretto a tributargli il mio ossequio, in modo da meritare un'ineffabile felicità?"

"E ancora: quando e a chi il Dio ha parlato in prima persona? Dove sono i suoi oracoli divini? Dovunque io legga in questi scritti, il Dio della saggezza ha parlato un linguaggio oscuro, subdolo, ripugnante alla ragione. Mi s'impone di tacere, perché la creatura non avrebbe alcun rapporto col suo creatore, perché nemmeno l'argilla deve chieder alcunché al vasaio; solo che il vasaio, che volesse punire il vaso da lui stesso malformato, dovrebbe esser del tutto mentecatto. Orbene, la teologia ha attribuito a Dio, accanto ad altre qualità, anche la prerogativa che non condivide con nessun altro, di agire contro tutte le leggi della natura e della ragione, laddove essa costruisce religione e morale esattamente sulla razionalità, sulla giustizia e sulla sapienza di lui, sulla sua presunta fedeltà al contratto; allora sarebbe certo mille volte meglio dipendere dalla materia cieca, da una natura irrazionale, dal caso oppure dal nulla, da un Dio di pietra o di legno, anziché da questo Dio che tende trappole agli uomini e li seduce al peccato, solo per il sadico piacere di castigarli oltremisura e senza scopo. I teologi collocano il Dio al di sopra delle leggi naturali, oltre la virtù; la loro teologia è un veleno occulto, idoneo e in grado – per l'importanza ad esso

attribuita – di far ammalare tutto il mondo; ragion per cui la nuova religione occidentale ha palesemente causato più devastazioni e più disordini di qualsiasi altra superstizione conosciuta."

"Se il Dio possedesse davvero tutte le umane virtù in un grado infinitamente eccelso, anche in tal caso non potrebbe possedere le qualità metafisiche e negative assegnategli dalla teologia. La cosiddetta rivelazione – pur prescindendo dal fatto che parlerebbe contro la bontà e l'imparzialità del Dio – è sospetta di aver svelato all'umanità tutte queste verità così tardi, e solo in piccola parte. Una rivelazione che non è perspicua, che comunica misteri, che in buona sostanza è destinata a non esser compresa, fa arguire che si tratti soltanto di demenza o di cattiva volontà. Ebbene, chi aiuta a demolire queste presunte conoscenze, o a indebolirne l'efficacia, è sicuramente un amico del genere umano."

Prove di Dio – Holbach si degna ora di esaminare le così dette prove dell'esistenza di Dio in ordine alla loro forza. A questo punto è significativo, per l'autore franco-tedesco, il fatto che si attenga esclusivamente alle prove di Dio addotte da riconosciuti pensatori moderni, mentre Kant – appena dieci anni dopo – giudica necessaria una critica delle antiche dimostrazioni scolastiche.

Il quarto capitolo è interamente dedicato alla confutazione delle prove di Samuel Clarkes; il quale aveva pubblicato, già all'inizio del Settecento, i suoi scritti teologici, certo non ortodossi ma piuttosto razionalistici, sostanzialmente non lontani dal deismo, o dall'eresia ariana (sociniana), e che tuttavia, per la sua amicizia con Newton – soprattutto per il suo polemico carteggio con Leibniz – godeva di altissima reputazione ancora all'epoca di Holbach. Ebbene, costui ritenne di sottrarsi al meglio alla polemica, ormai superflua, intorno alle cavillosità scolastiche, attaccando non già le antiquate forme realistico-verbali di quelle prove, ma bensì le loro moderne versioni, di scuola cartesiana; solo che non poteva vedere, o quantomeno non poteva puntare chiaramente il dito sul fatto che, anche alla base delle forme dimostrative apparentemente nuove, persisteva sempre l'antica superstizione verbale, talché anche lui doveva necessariamente ricadere di continuo nella Scolastica. A ciò si aggiungeva ciò che ancora oggi accade in ogni analoga polemica, e che rimane ogni volta inosservato: che non esiste affatto un concetto di Dio assolutamente aconfessionale, e che il cristiano concetto di dio dell'Occidente si insinua sempre impercettibilmente nel sedicente concetto di Dio della religione razionale.

Dapprima, Holbach si occupa del ripudio dell'antichissimo sofisma per cui un Dio deve esser accettato perché tutti i popoli di tutti i tempi ci avrebbero creduto. No, non esiste una sola immagine di Dio su cui gli uomini siano

unanimi; non v'è affatto una concreta rappresentazione di qualcosa che non può agire sui nostri sensi; ragion per cui anche tutte le altre conoscenze si sono sviluppate ulteriormente, eccezion fatta per la cosiddetta conoscenza di Dio. Il Dio teologico degli attuali popoli acculturati rappresenta l'ultimo sforzo dell'umana fantasia, e tuttavia il popolo vero e proprio intende per divinità né più né meno di quanto intendeva un tempo (od oggi) l'uomo primitivo. La teologia è utile soltanto a coloro che vivono a spese degli altri, o che pretendono di pensare per tutta l'umanità che lavora.

"La parola Dio non designerà mai nulla più che la sconosciuta causa degli effetti, che vengono ammirati o temuti dagli uomini; dunque questa opinione generalmente diffusa non può dimostrare altro che a tutte le generazioni umane erano ignote la causa naturali dei fenomeni che in loro suscitavano sorpresa o angoscia."

Universale è stata pure la fede nella magia, nella divinazione, nei fantasmi e nella immobilità della terra; eppure non dimostrava nulla. A guardar bene, la fede generalizzata in un Dio non è che il presentimento d'una legge di causalità.

"L'unico differenza tra atei e adoratori di Dio (*déicoles*) consiste in ciò: che i primi attribuiscono a tutti i fenomeni cause corporee, naturali, percepibili coi sensi e conosciute, mentre i secondi ci vedono cause spirituali, soprannaturali, incomprensibili, ignote. E di fatti, è forse il Dio dei teologi qualcosa di diverso da una forza nascosta, una *qualitas occulta*?"

Del sole nessuno ha ancora detto che non esiste. Le persone che si gloriano di aver visto la divinità erano o bugiardi impostori, o sognatori visionari; siffatte bugie o fantasticherie hanno acquistato spessore e validità col tempo, e vengono purtroppo inculcate nei bambini.

Assai opportunamente, Holbach richiama l'attenzione sul fatto che Samuel Clarke non fa che riprendere le antiche sequenze di dimostrazioni *a priori*; ma non sembra aver insieme rilevato come – a partire appunto da Clarke – quel metodo era stato di nuovo abbandonato, e che, segnatamente in Germania (Reimarus), la prova *a posteriori* era diventata l'ultima spiaggia degli ultimi deisti. Orbene, ciò che Holbach ha da ridire contro una dozzina di prove teologiche di Clarke, si potrebbe sintetizzare in quest'unica obiezione: tutte codeste prove sono tautologie. Nel migliore dei casi, esse portano ad un concetto di causa per il quale il nome di Dio era implicitamente disposto già prima della prova. Stando ad esse, sarebbe uno spreco di spazio e di tempo, passare più recisamente in rassegna tesi e controtesi. Basti sapere che Clarke espone semplicemente la parte metafisica del catechismo sotto forma di prove.

Al che Holbach replica:

"Se Dio è per gli uomini qualcosa di analogo a quel che sono i colori per i ciechi dalla nascita, allora questo dio per noi non esiste; se egli dovesse unificare in sé le qualità attribuitegli, allora questo Dio è impossibile. Noi siamo ciechi, e non vogliamo esprimere giudizi né su Dio né sui suoi colori, non vogliamo parlare delle sue proprietà né occuparci di lui. I teologi sono dei ciechi che vogliono spiegare ad altri ciechi i tratti e i colori d'un ritratto sul cui prototipo originario vanno brancolando nel buio più fitto."

Dopo Clarke, prendono la parola Cartesio, Malebranche e Newton. Trattando dei quali, Holbach cerca di render più facile il suo compito; l'induzione dall'idea di dio all'esistenza di Dio è convincente né più né meno che arguire l'esistenza stessa della sfinge dall'idea della Sfinge. Non è possibile, del resto, una vera idea di Dio e delle sue qualità negative.

HOLBACH E NEWTON – Con maggiori dettagli Holbach si occupa della fede in Dio di Newton. Manifestamente, lo rammarica il fatto che il massimo ricercatore della natura di tutti i tempi sprofondasse al punto da diventare, nelle questioni religiose, uno schiavo dei condizionamenti della sua fanciullezza. Vengono così evidenziate le note incomprensibilità dell'eccezionale pensatore e matematico: che Dio è nostro signore perché "signore" sarebbe un concetto correlato (come padre e figlio) e presuppone degli schiavi; che il falso Dio, o diavolo, possieda un regno più potente del vero Dio. E ancora: lo scopritore della gravitazione aveva men che meno il diritto di parlare d'una efficacia di Dio sul mondo (che è in lui) senza una reciprocità; che Dio non può esser percepito con alcun senso né adorato sotto forma alcuna, e nondimeno debba esser riconosciuto; che le cause finali nelle creature meritino la nostra ammirazione. Contro il concetto delle cause finali, Holbach rimette in campo, sorprendentemente, il pensiero di Spinoza per cui il disordine venne pensato e immesso nella natura solo dalla ragione umana: "per quanto riguarda noi, l'ordine della natura può essere sbugiardato, o anche negato ed eliminato; ma, per la natura, l'ordine non sbugiarda mai se stesso, giacché questa non può operare diversamente da quanto fa."

Dopo questa digressione critica, Holbach fa ritorno ai basilari pensieri della prima parte. Ora, però, riprende le mosse da lontano, al fine di scuotere non solo le religioni positive, ma altresì le costruzioni concettuali dei liberi pensatori: in grandi linee, il teismo e il deismo. La teologia più scaltrita ha sostituito il tangibile Dio dei primitivi e dei primi padri della Chiesa con un Dio spirituale, più che etereo, per renderlo così sempre più inafferrabile; il che si capisce benissimo, giacché ciò equivale a prendersela con una pura chimera. La filosofia

naturale di Holbach collima perciò abbastanza con ciò che si chiama panteismo: la natura ha un'esistenza necessaria, e tutti i suoi moti, effetti ed opere sono necessari. Il perché, tuttavia, non lo conosciamo.

"Introducendo, in luogo della parola natura, la parola Dio, ci si può interrogare col medesimo diritto sul fondamento della sua esistenza, come sullo scopo dell'esistenza della natura; e dunque, la parola dio non ci procura maggior chiarezza sul fine dell'esistenza di Dio."

Parole come "dio" e "creare" dovrebbero esser bandite dal linguaggio di quanti intendono parlare per comprendersi reciprocamente. Con l'espressione "puro spirito", nemmeno i teologi possono pensare realmente a qualcosa di concreto; e questo gli torna assai comodo, poiché la classe sacerdotale ha bisogno d'un Dio inintelligibile, che consenta loro di agire e parlare in maniera altrettanto incomprensibile, riservandosi di esplicare agli uomini – nella loro maniera – i comandi che colui impartisce.

Come si vede, contro il sistema del panteismo, Holbach non ha da obiettare niente di più che la terminologia; egli osserva al meglio che il nome di Dio, nel panteismo, non significa null'altro che fatalismo o necessità nel sistema della natura. Il suo odio avverso il nome di Dio si manifesta con più evidenza nei confronti degli illuministi che, in quell'epoca, annunciavano il cauto teismo o l'incauto deismo, l'esponente più brillante dei quali – non si dovrebbe mai dimenticare – era Voltaire. Con Holbach, è la più impertinente nuova generazione che insorge, per l'appunto, contro l'egemonia di Voltaire.

ERRORI E VISIONI – Ogni persona si fa un'idea diversa di Dio, ciascuno a seconda della propria indole, della propria fantasia, del proprio ambiente e dei personali pregiudizi; di più, ognuno si fa una differente immagine di Dio nei diversi momenti della propria vita. Di qui la sterilità di tutte le risse teologiche, dalle quali non scaturisce né una perspicua rappresentazione né la sicurezza, anzi nemmeno la probabilità, del suo esistere. Piuttosto, si potrebbe dimostrare la sua inesistenza e l'incongruenza degli attributi assegnatigli. Ed è ciò che anche i fabbricanti del concetto di Dio hanno escogitato: un Dio collerico, che si fa ammansire per mezzo di preghiere, non è immutabile; un essere, che può esser offeso, non è né onnipotente né beato; un essere che permette e castiga i peccati è sommamente iniquo e irragionevole; un essere infinito che include qualità infinitamente contraddittorie, è impossibile. L'esistenza di Dio, dunque, non è neppure un problema.

Il discorso verte ora sul problema dell'utilità della fede in Dio. Oramai, si tratta soltanto di vedere se l'esistenza di dio è un errore o una verità; e, secon-

dariamente, se l'ottimismo sia fondato o meno. A questo punto, Holbach getta nel mucchio con mano vigorosa i visionari ottimisti insieme coi teisti, coi deisti e coi seguaci della religione naturale ("la quale non è nulla meno che naturale, o fondata sulla ragione"), mettendoli nello stesso piano coi servi della superstizione, i quali vorrebbero salvare il loro Dio dall'accusa d'iniquità accettando un compenso nella vita futura.

Gli sfugge, a torto, il fatto che Voltaire – col suo "Candide" – ha dato il colpo di grazia all'ottimismo dogmatico; fintanto che dell'immagine, sia pure del Dio voltairiano, fa parte la giustizia, è sempre presente il pericolo che chi segue la cosiddetta religione naturale ripiombi nella superstizione. Voltaire non viene mai nominato, ma è contro di lui che si scatena uno dei più amari accessi di collera di Holbach. Certo, di idee come quelle può appagarsi un individuo sano, allegro e soddisfatto.

"Ma una persona sfortunata e afflitta trova nel mondo solo disordine, lutti e storture; per essa la terra non è che il palcoscenico della malvagità o della vendetta d'un iroso tiranno; essa non può amare sinceramente questo essere malvagio, deve odiarlo di tutto cuore, anche mentre gli porge i più avvilenti omaggi; tremante, rende onori ad un monarca esecrabile, che le incute solamente diffidenza, paura e codardia; in breve, quel suddito diventa superstizioso, credulone e assai frequentemente crudele, secondo l'esempio del signore al quale deve servire e che dovrebbe imitare."

Nella gamma dal teista puro fino allo sfrenato fanatico religioso, l'immagine di Dio si differenzia solo in rapporto alle inclinazioni degli individui; tutte queste persone vengono però beffate dalla loro immaginazione. Fra teismo e deismo, Holbach – senza dilungarsi in qualcuna delle contorte differenziazioni – scorge soltanto variazioni di grado; tutte due le concezioni hanno accantonato molti dei più rozzi errori della superstizione popolare, attenendosi confusamente alla forza d'una indeterminata divinità – provvista di ragione, saggezza, potere e bontà –, che però va tenuta distinta dalla natura. Naturalmente, costoro non sono unanimi; gli uni hanno bisogno d'un Dio solo per generare la natura, per far scaturire la materia dal nulla, riconoscendo pertanto un Dio del tutto inutile; gli altri (i teisti veri e propri) necessitano d'un Dio più dinamico e meno indifferente, insomma d'una brava persona che dovrebbe risolvergli alcuni enigmi della vita.

Bisogni deistici – Certo, teisti e deisti sono meno superstiziosi del popolo, ma i loro scritti traboccano tuttavia di sofismi e di contraddizioni. Tra loro, quelli che negano il libero arbitrio e l'immortalità, credendo nella necessità di

ogni accadimento, non sanno realmente che farsene del loro Dio; hanno però bisogno della parola "dio", che l'abitudine gli ha reso irrinunciabile.

"La ripugnanza dei più contro l'ateismo somiglia in tutto e per tutto all'antico *horror vacui*." Anche nei più illuminati tentativi di attenersi saldamente alla tradizionale visione di Dio, Holbach vede ancora una mezza misura, una superficialità di cui non vuol rendersi corresponsabile. Intanto, chi crede in un Dio, dovrà presto ammettere il libero volere e tutto il resto; chi accetta una causa nascosta trascendente la natura, attribuendole occulte qualità, potrà facilmente esser indotto ad attribuire un valore alle cerimonie liturgiche, alla magia e all'incantesimo, ai sogni e ai fenomeni estatici.

Non esiste un'esatta linea di demarcazione tra deisti e seguaci della consueta superstizione; ed è difficile determinare con precisione la dose di dabbenaggine ancora permessa. Il teismo sta alla superstizione come la Riforma sta alla Chiesa di Roma. I protestanti erano intolleranti non meno dei cattolici, e i teisti possono diventare altrettanto intolleranti; quando si ritiene qualcosa tanto importante, è facile che si diventi cattivi a sostegno di essa. Non appena si sia ammesso il Dio dei teologi, si può finire per sostenere una tesi religiosa dopo l'altra. Malgrado ciò, il teismo è magari preferibile alla superstizione, come lo è la Riforma rispetto alla Chiesa romana. In ultima analisi, Holbach dichiara di voler dipendere da un nulla assoluto piuttosto che da un Dio che si dovrebbe riconoscere, ma che non ci si può immaginare, e che si deve necessariamente associare coi concetti più contraddittori, più sgradevoli, più vergognosi, più esiziali per la pace fra gli uomini.

INUTILITÀ ETICA – Ebbene, dopo aver mostrato che il concetto di Dio è un vuota astrazione, e la fede in Dio pertanto un errore, conviene rispondere ora a questa domanda: questo errore, ossia la sedicente conoscenza della divinità, è stato almeno utile ai fini della morale, ha giovato alla politica, alle scienze, alla felicità dei popoli e degli individui? Holbach muove dall'esperienza che l'immaginaria autorità di Dio dissuada da cattivi comportamenti solo coloro che ne sono raffrenati abbastanza già dalla loro stessa indole o dalla loro virtù.

Si ripetono perciò le accuse contro le religioni rivelate: i loro dèi sono tirannici, vendicativi, capricciosi e sanguinari, e lo stesso puro Iddio spirituale dei cristiani vuol essere ammansito con l'olocausto del suo unico figlio. L'uomo ha bisogno d'una morale naturale umanista, laddove la morale degli dèi sarà sempre dannosa per la terra. Dove la religione è più saldamente radicata, là i suoi servitori predicano l'immoralità. Meno di tutti gli altri, i sacerdoti sono i sempliciotti disposti a seguire i loro stessi insegnamenti, sbugiardando il loro

idolo coi loro personali comportamenti.

"Per ogni dove, la divinità dei sacerdoti somiglia alla testa della Medusa: pietrifica solamente gli altri, senza danneggiare quelli che la esibiscono. Solitamente, i sacerdoti sono i monelli più scapestrati; solo i migliori tra loro sono cattivi in buona fede."

Tra i credenti si contano anche i re senza scrupoli, che lasciano morir di fame il loro popolo per far arricchire i loro insaziabili cortigiani; quei sovrani si assoggettano alla superstizione, ma sono rapinatori iniqui e disumani. La storia ci mostra dappertutto moltissimi sovrani viziosi e crudeli, ma assai di rado un re senzadio; in forza della religione, gli uomini di questo stampo vengono resi ancor peggiori di quanto sono per loro natura. I sacerdoti si pongono al fianco dei re, definendo divino il loro potere, fintanto che la Chiesa ne ricava il proprio utile; successivamente, il linguaggio muta come per incanto: i ministri delle potenze invisibili predicano l'ubbidienza verso i poteri visibili solo per il tempo che questi gli si mostrano ossequienti.

Dacché nei popoli, secondo l'esempio delle corti, il potere si è moralmente degradato, assoggettandosi pure alla superstizione, il potere del clero è dovunque aumentato a dismisura; e questo potere, a sua volta, ha reso ancor più immorali popoli e prìncipi. La vera causa di questa corruttela consiste nelle stesse concezioni teologiche; gli uomini sono malvagi perché vengono quasi ovunque mal governati, e vengono governati con ignominia perché la religione riconduce la violenza dei sovrani a Dio. La religione usa il suo ascendente per tormentare gli uomini, per inquinarli e per avvelenare i loro perversi istinti.

Il fondamento più sicuro della morale è la natura. Ma l'opinione antitetica, cioè che la morale debba necessariamente reggersi sulla religione, è divenuta un pregiudizio così generale, che si considera contrario alla morale chi attacca la divinità. In verità, mediante la legittimazione religiosa si è resa la morale succube delle umane passioni.

"Si è costruita la morale su una chimera, quindi sul nulla; la si è fatta derivare da un essere immaginario, del quale ciascuno ha un'idea diversa, i cui detti oracolari sono stati interpretati ora da mentecatti, ora da mascalzoni; si sono definite bontà o malvagità di questo essere in base ai suoi presunti comandamenti, costruendovi sopra l'edifico della moralità. Alcuni vedono questo Dio pieno di bontà e di mitezza, altri lo ritengono crudele, presumendo di guadagnare la sua proficua benevolenza per mezzo della spietatezza."

Non foss'altro che per la sua univocità, la morale naturale è preferibile a quella teologica. La natura, infatti, sospinge l'uomo ad amare e a conservare se stesso, lavorando per l'incremento del suo benessere; la religione, invece, gli impone

di amare unicamente un Dio terribile e a buon diritto esecrato, di detestare se medesimo e di sacrificare tutte le gioie a quell'idolo terrificante. La religione gli inculca di non indagare su nulla, di persistere nell'ignoranza, di paventare la ricerca e la verità, e di non considerare importante nessuna relazione quanto quella che lo vincola ad un essere perennemente ignoto; la religione, infine, offre delle garanzie al peggior delinquente: se tu hai peccato contro il Dio che tu non conosci, egli si lascerà pur facilmente rabbonire, purché tu espii la tua colpa ai piedi dei suoi servitori mediante sacrifici, cerimonie e ancora sacrifici, fino a che la tua coscienza ritornerà tranquilla.

MORALE TEOLOGICA – Ancor più pericolosa è la morale teologica per i prìncipi. La religione corrompe i governanti, questi inquinano le leggi, e tutte le istituzioni dello Stato vanno in rovina. Il che ha condotto a situazioni che dovunque gridano vendetta. I cittadini vedono la corruzione che è privilegiata, l'infamia premiata, l'inettitudine onorata, la fortuna venerata, la rapina ricompensata, la scostumatezza stimata, il talento scoraggiato, la verità disprezzata, la magnanimità calpestata, la giustizia trascinata nel fango e la ragione condannata alla miseria.

Nei confronti di queste condizioni, la morale teologica non fa che predicare frasi fatte e luoghi comuni. Ma anche nelle scienze la Chiesa ostacola lo sviluppo e l'affermazione di vere conoscenze. Alle scienze della natura non si permise di vedere i fenomeni diversamente da come li vedevano gli occhi malati della superstizione; i fatti più palesi venivano condannati qualora non fossero conciliabili con le ipotesi della religione. Fenomeni straordinari, come una montagna che sputa fuoco, un'inondazione, una cometa, venivano spacciati come segni della collera di Dio. La natura non poteva esser oggetto di studio. Non ce lo si poteva nascondere più a lungo: la sventura, a causa della quale si levavano al cielo gli occhi intrisi di pianto, veniva dagli spettri che colà erano stati collocati; ora non si prega più rivolti ad essi; oramai i rimedi, che gli dèi sordi non possono procurare, vanno ricercati nella natura e nella propria forza.

Non è possibile correggere le concezioni teologiche di un Dio. Essendo false radicalmente, non sono passibili di rettifica né di riforma. Ammesso che Dio sia così come lo descrive la teologia cristiana, si deve essere un Dio in prima persona, per poterselo immaginare: *"Pour dire ce qu'il est, il faut être lui-même."* Ad un'attenta osservazione, la sedicente scienza di Dio è in verità solo una boriosa ignoranza, camuffata sotto parole ampollose e inintelligibili. La grande maggioranza delle persone non sono assolutamente in grado di riflettere su questioni del genere; su centomila, ve ne saranno forse tre o quattro che si siano

poste seriamente il problema.

Ciò nonostante, si asserisce che la gente è generalmente convinta dell'esistenza di Dio. Si finisce per persuadersi di tale convincimento; si prega, è vero, perché gli antenati hanno pure pregato. Così pretendono i sacerdoti. E perché io dovrei prestargli credito? Si risponde: perché Dio ha voluto così. Ma insomma, nessuno s'accorge quanto sia un maledetto circolo vizioso il fatto che si discuta sull'esistenza di Dio? L'autorità vuole che si creda in Dio; ma l'autorità proviene da uomini che lo conoscono e sono i suoi messaggeri. È pur vero che un Dio creato da uomini ha bisogno di uomini per farsi conoscere. Ebbene, tutti questi annunciatori di Dio sono imbroglioni, impostori per il proprio interesse, ovverosia truffatori truffati.

Tra religione e superstizione, inoltre, non si può fare una netta differenza. Stando all'insegnamento dei teologi, superstizione è il servizio reso ad una falsa divinità, ma nessun teologo ha mai potuto vantarsi d'una giusta concezione di Dio; sempre si parla di Dio, si discute su di lui e ci si sgozza per lui, eppure questo essere supremo rimane sempre sconosciuto e inesplorato.

In qualunque maniera gli uomini si pongano rispetto all'allucinazione teologica, non dovrebbero esserle debitori né di preghiere né di omaggi né di cerimonie né di buone azioni, sempreché fossero realmente coerenti e costanti nel loro errore; ma, in fatto di religione, gli uomini non sono mai logici, giacché seguono solo le compulsioni della loro paura, della loro immaginazione, dei loro temperamenti, delle proprie passioni oppure delle passioni dei loro capi religiosi. La paura ha creato gli dèi, accompagnati e scortati sempre dallo spavento: chi trema, non può pensare con chiarezza.

Chi sono gli atei? I seguaci d'un essere immaginario, pieno di contraddizioni, inintelligibile, d'una mera parola, i quali fanno di un'assurdità il creatore il motore e il reggitore dell'universo, i visionari che non possono congiungere una concezione positiva con la sua celebre prima causa: ecco i veri atei. Sono i teologi, pertanto, i veri senzadio. Sono i teologi che, perseguitando i cosiddetti atei, rivelano una cattiva coscienza; evidentemente, non sono molto convinti della loro fede, perché altrimenti non cercherebbero di annientare un negatore di Dio, come non lo farebbero nei confronti d'un pazzo che volesse negare l'esistenza del sole. Se non che i teologi hanno preso l'abitudine di dare dell'ateo a chiunque abbia, in qualche modo, opinioni differenti dalle loro.

Non esistono atei, qualora sotto questa etichetta s'intendano persone che negano l'esistenza d'una forza immanente nella materia, senza cui la natura è incomprensibile, d'una forza cioè a cui si conferisce il nome di Dio; atei siffatti sarebbero appunto dei pazzi. Ma se sotto questo appellativo s'intendono perso-

ne prive di fanatismo, che si lasciano guidare dall'esperienza e dai propri sensi, che non conoscono il concetto di "spirito" e non hanno alcuna propensione a spiritualizzare il mondo, che non possono afferrare il Dio dei teologi, respingendo un fantasma esecrando e misantropo, allora pensatori di tal fatta ve ne sarebbero in grandissimo numero; il mondo, insomma, sarebbe pieno di atei.

Ancora una volta (nel 12° capitolo della seconda parte) Holbach ritorna sul quesito che, dopo la risposta di Bayle, era divenuto più attuale che mai: si può conciliare l'ateismo con la moralità? I religiosi ortodossi non avevano ancora smesso di strillare, infatti, che un ateo non poteva essere una persona virtuosa, essendo capace di tradire l'amico, di svendere la patria, di uccidere il padre. Nondimeno, chi ascolta con più attenzione può percepire con quanta più libertà – ora, da parte dei credenti – di ciò si possa discutere rispetto a 200 e a 100 anni prima. All'epoca della Riforma sembrava posseduto dal diavolo, e quindi veniva bruciato per forza di legge, chi negava l'esistenza di Dio; lo scettico Bayle osava più di quanto noi oggi riusciamo a concepire, quando affermava il diritto al dubbio, esigendo dallo Stato tolleranza anche verso gli atei.

Questo atteggiamento si consolidò attraverso tre generazioni, e solo Holbach ebbe poi il coraggio (che noi certo possiamo considerare un regresso) di abbandonare la posizione dello scetticismo, di predicare l'ateismo come un nuovo dogma e finalmente – con gesto grandioso – di concedere tolleranza verso i credenti. In questo, anche nella morale, Holbach fu talmente dogmatico e superstizioso della parola, da ritenere immutabile il concetto di morale, senza comprendere che la vecchia morale doveva necessariamente subire una metamorfosi attraverso la proposizione del dogma ateistico. Perciò si sforzò di dimostrare che la morale tradizionale non aveva nulla da temere dall'ateismo. La sua difesa, dunque, è utilitaristica e alquanto predicatoria.

Religione per il popolo – Rassicurata così l'autorità, Holbach analizza ora l'asserzione sostenuta anche dai non credenti: la religione è necessaria al popolo, e dev'esser conservata per il suo bene. Dopo qualche esitazione, Holbach si libera dalla mentalità tipica del Settecento, e perfino da Voltaire, dichiarando che solo per un fatale pregiudizio si crede in utili errori, in verità pericolose. La libertà di pensiero, in breve, è sempre utile. Ci si chiede, ora, come mai nientemeno che uno Shaftesbury insegna se non sia esclusivamente uno stato d'animo irritato (*la mauvaise humeur*, e si noti che qui si cita un inglese) quello che conduce all'ateismo.

"Ma anche altrimenti, lo sdegno, o magari *la mauvaise humeur*, non avrebbe forse abbastanza giustificate, degne e potenti motivazioni per indagare a fondo

una buona volta le pretese e i diritti dell'invisibile tiranno, nel cui nome si commettono tanti delitti? Non deve quindi ogni cuore umano, in cui non sia soffocato il senso di umanità, indignarsi fino alla collera contro uno spettro, che per ogni dove si fa parlare come un sultano capriccioso, crudele, irragionevole? Vi è forse una motivazione più forte dell'insopportabile paura, che ogni persona ragionevole deve veder crescere in sé con l'idea d'un Dio folle e bizzarro, il quale è così suscettibile da adirarsi persino dei pensieri più reconditi, da potersi sentire offeso senza che lo si sappia? Non sarebbe il colmo della follia sopportare con la plebe, senza inquietudine, il giogo oppressivo d'un Dio sempre pronto a schiacciarci coi suoi furori?

Il deista obietterà che Dio non è così come lo descrive la superstizione; al che l'ateo gli replicherà che la superstizione stessa, e tutte le sue esiziali ripercussioni, conseguono appunto dalle visioni false e cupe d'una divinità. Bisogna annientare la chimera delle origini per ritrovare la propria pace, per riconoscere la propria condizione e i propri doveri, per riguadagnare la serenità dell'anima. Se il Dio della superstizione è vergognoso e miserabile, allora il Dio del teismo – quale essere che contraddice se medesimo – sarà sempre portatore di sciagure, ove l'impostura voglia farne degli abusi."

Ma i sacerdoti oltraggiano gli atei, come quei distinti signori amano definire spudoratamente i cittadini che non intendono strisciare ai loro piedi. Tuttavia, anche tra gli *esprits forts*, non mancano naturalmente persone che solamente menano vanto della rinunzia ai pregiudizi religiosi, o che, per vanità, si riconoscono nel libero pensiero: "costoro sono senza religione proprio come la maggioranza è credente o bigotta: per creduloneria come il popolo, o per egoismo come i sacerdoti." Del resto, non contano tanto i motivi che portano ad un sistema, bensì contano le motivazioni del sistema. La causa di Dio ha dichiarato mille volte legittimi l'assassinio, il tradimento, lo spergiuro, l'insurrezione, il regicidio, per non accennare neppure alle nefandezze dell'Inquisizione. Ad un ateo non verrà mai in mente di voler giustificare tale azioni; se è un mascalzone, ne è quantomeno consapevole, sicché né un Dio né un sacerdote ne lo potranno assolvere.

E neppure si venga a cianciare che la società, per la sua sussistenza, avrebbe bisogno del giuramento, cioè di appellarsi a Dio. Proprio per questo Diagora ha negato gli dèi, per aver osservato che gli dèi non vendicano affatto lo spergiuro; la Chiesa cattolica, del resto, insegna che non occorre mantenere la parola data nei confronti degli eretici. Per principio, la Chiesa è la palestra dello spergiuro. Il codice della natura contiene solo pochi precetti: sii giusto, sii un buon cittadino, sii un uomo.

PREGHIERA SENZADIO – Possediamo, di Pope e di Swift, preghiere rivolte al loro dio, che suonano assai singolari: l'una per il tentativo di attenersi saldamente alla religione razionale, l'altra per la disinvoltura con cui il diabolico decano si dilunga sulla fede infantile della sua amata Stella, vittima della malattia. Ebbene, Holbach ha abbozzato (nel 10° capitolo della seconda parte) una sola preghiera che un ateo potrebbe pronunciare qualora, dopo la sua morte, si trovasse davvero – con somma sorpresa – al cospetto d'un Dio giusto e buono; questa preghiera (o meglio questa allocuzione) suona, in forma abbreviata, in questi termini:

"Padre, tu che non ti sei mostrato alla tua creatura, tu inafferrabile e nascosto motore del mondo, che io non ho potuto scoprire, perdona se la mia mente limitata non ha potuto riconoscerti in una natura in cui tutto mi sembrava necessitato. Perdona se il mio sensibile cuore non poté decifrare le tue sublimi sembianze sotto i contorni del feroce tiranno che la superstizione adora tremante d'angoscia. Come poteva il mio debole cervello scrutare il tuo disegno, la tua saggezza, dato che il mondo mi offriva solo una mistura di ordine e disordine, di bene e di male, di formazioni e di decomposizioni? Come potevo rendere omaggio alla tua giustizia, vedendo così spesso trionfare il delitto, e la virtù sciogliersi nel pianto? La mia ignoranza è perdonabile perché era inconfutabile. Se tu ami le tue creature, io le amo quanto te, e mi sono sforzato di renderle felici nei limiti del mondo a me circostante. Se tu hai creato la ragione, io le ho sempre ubbidito; se ti piace la virtù, il mio cuore l'ha sempre onorata, avendola esercitata secondo le mie forze. Se ho pensato male di te, è accaduto perché la mia ragione non ti poteva comprendere; se ho parlato male di te, è stato perché il mio cuore troppo umano si rivoltava contro la disgustosa immagine che si disegnava di te. I miei errori erano gli effetti della natura che tu mi hai dato, delle situazioni in cui tu mi hai inserito senza il mio consenso, dei pensieri che il mio spirito ha inconsciamente concepito. Se tu sei buono e giusto, come si dice, non puoi punirmi per le deviazioni della mia fantasia, non per le conseguenze delle mie passioni, né per i necessari effetti dell'organizzazione che mi hai dato. Se tu volessi duramente ed eternamente punirmi per aver io dato ascolto alla ragione, che pure è un tuo dono, se tu volessi castigare me per i tuoi inganni, se volessi adirarti con me perché sono caduto nelle insidie che mi hai teso dappertutto, allora saresti il più brutale ed iniquo tiranno; non saresti un Dio, bensì un perfido Demonio, al quale dovrei sottomettermi e di cui dovrei saziare la rabbia; ma sarei allora orgoglioso di aver ripudiato il tuo insopportabile giogo."

Holbach si rende conto perfettamente che il dominio della ragione non può

instaurarsi d'un colpo. Si accontenta di liberare i compagni dalle idee affini, e di illuminare passo dopo passo il popolo sulle malefatte dei sacerdoti. Alla fine, grazie alla diffusione della tolleranza, si faranno molti progressi. In più, è vero che, fino ad oggi, il sistema del naturalismo non è stato elaborato abbastanza a fondo; anche gli amici della verità hanno avuto la tendenza a cercare mediazioni tra la semplice verità e l'errore. Molti concedono alla superstizione il suo principio, cioè l'illusione del deismo, da cui non può che scaturire di continuo l'assurdo: di voler cioè diramare l'albero avvelenato, anziché portare l'ascia sulle sue radici.

"Fintanto che la Chiesa ha il diritto di infettare la gioventù, di avvezzarla a tremare di fronte alle parole, di angosciare i popoli nel nome d'un terrificante Iddio, il fanatismo avrà sempre signoria sulle menti, e fino allora l'impostura produrrà a sua discrezione disordini e instabilità negli Stati. Lo spirito umano non potrà fermarsi a lungo sul deismo, che è fondato su un'idea cervellotica e quindi, prima o dopo, degenererà sempre in una superstizione insensata e pericolosa."

Lo scrittore ateista pensa di scrivere il suo libro solo per pochi, certo, ma non di doversi lasciar fuorviare da questo fatto; egli si dà da fare per i suoi contemporanei, e non certo per il bene della sua piccola patria: "Solo dopo la morte vincerà chi scrive per amor della verità; solo allora si smusseranno le spine dell'odio e le frecce dell'invidia, solo allora verrà in primo piano l'eterna verità, che sopravvivrà a tutti gli errori della terra." I discepoli della natura verranno sempre accolti dagli alunni della superstizione, come la civetta dagli altri uccelli; non appena essa compare viene perseguitata da tutti; le strida sono diversamente modulate, ma l'odio è il medesimo.

È questo il messaggio del libro "Systéme de la nature", che spaventò il vegliardo Voltaire per la sua spregiudicatezza, e il giovane Goethe per la sua grigia assenza di poesia. Di esso, oggi, noi avvertiamo sicuramente come errori sia i difetti artistici della rappresentazione sia l'invadente dogmatismo; ma solo con difficoltà possiamo comprendere come neanche la giovane generazione – che fu testimone della comparsa dell'opera – fosse in grado di percepirne l'enorme portata.

Per la prima volta, di fatto, si realizzava l'impresa perseguita da secoli; per la prima volta veniva demolito dalle fondamenta l'edificio della cultura occidentale eretto sulla teologia; e, appunto, solo il giovane Goethe – fin dall'inizio nemico dichiarato di ogni negazione – aveva il diritto di lamentare la mancanza della parte costruttiva e affermativa; certo è che al suo senso realistico, alla sua consapevole gioia per il naturale divenire doveva sembrare preferibile lasciar

stare la cultura umana sul cristianesimo (a lui personalmente inviso) anziché fondare una cultura del tutto nuova sull'eliminazione del cristianesimo.

Il fatto che Holbach volesse abbattere – tutt'insieme con la religione – anche altre potenze della storia, per esempio la monarchia, non rese in sostanza l'opera più accettabile agli occhi di Goethe. Varrebbe la pena di ricercare quanto forte fosse, pochi anni dopo, l'influenza di Holbach, come di altri materialisti francesi, sul giovane studente di medicina e poeta del Masnadieri Schiller, il quale non si lasciava facilmente impaurire da una qualsivoglia idea. Anche Holbach aveva saputo premettere al suo libro il fatidico motto *in tyrannos*. Un appello, cioè, a lottare contro Dio e contro i re[23].

Accuse contro Holbach – Essendo mancate all'appello le migliori intelligenze della vecchia Francia e della giovane Germania, e poiché i cuori migliori non avevano accolto positivamente il "*Système de la nature*", non stupisce che i potenti si schierassero con estrema veemenza contro il nemico della Chiesa e dell'assolutismo monarchico. Il 18 agosto 1770 il libro fu condannato alle fiamme dal *Parlement* di Parigi, unitamente con sei altri scritti, e precisamente:

1. La peste sacra, ovvero storia naturale della superstizione,
2. Dio e gli uomini,
3. Trattato sui miracoli di Gesù Cristo,
4. Analisi critica dei difensori del cristianesimo.
5. Imparziale ricerca sulle maggiori religioni della terra,
6. Il cristianesimo svelato,
7. Il *Système de la nature*.

23. Il fatto che Holbach, che fu stimato da tutti gli Enciclopedisti e fu per Rousseau il modello per il suo personaggio di Wolmar, fosse pure l'editore responsabile del "Système de la nature", può essere da tempo dato per dimostrato, non fosse altro che per i carteggi dell'epoca; resterebbe da chiedersi, ancora una volta, se Holbach fosse l'autore o soltanto il redattore del libro; e se Diderot, Naigeon, Lagrange (e altri) avessero contribuito solo occasionalmente oppure fossero collaboratori ordinari. A ben guardare, però, è una questione oziosa, in quanto questa moderna Bibbia senza Dio – infinitamente più dell'altra – è opera nata di getto, da un'unica colata, e perché i gretti materialisti erano troppo idealisti per arrogarsi diritti di proprietà intellettuale. Solo la partecipazione di Diderot sarebbe da indagare in modo particolare, giacché per lui si tratta della priorità: Diderot sarà stato senz'altro il promotore dell'offensiva duramente materialistica. In realtà, alcuni suoi scritti conosciuti solo dopo la sua morte ("*Dialogo con d'Alembert*" e "*Il sogno di d'Alembert*"), permettono di riconoscere già in lui l'appassionato araldo delle idee che avrebbero poi avuto larga diffusione nel "Système de la nature".

L'orgogliosa sicurezza di Holbach, o dei suoi amici, ci ha conservato la requisitoria del pubblico ministero, inclusa nella coraggiosa replica dell'edizione del 1780. Essa non presenta un solo pensiero inedito, ma è tuttavia notevole quale documento storico alla vigilia della grande Rivoluzione.

Il pubblico accusatore inizia retoricamente col luogo comune dell'invettiva "Quousque tandem", giacché gli illuministi sono per lui esistenze catilinarie. La nuova setta dei liberi pensatori è dunque insorta, la sua fama echeggia da un capo del mondo all'altro; con una mano, costoro vogliono far crollare i troni, con l'altra abbattere gli altari. Le persone intellettualmente più dotate sono i caporioni della rivolta. Si è sedotta la gioventù con sensuali rappresentazioni, si sono contaminati i cuori puri con miraggi di terrena felicità, gli uomini austeri con metodi speciosi. Pare che tutti i filosofi del tempo siano nemici dichiarati della religione. Sarebbe dunque pericoloso opporsi a costoro; se non che un servitore dello Stato ha il dovere di allearsi con il clero per combattere codesta banda. Malgrado il loro caro prezzo, gli scritti di quella gente sono nella mani di tutti, e persino le donne nullafacenti sono coinvolte nello scandalo.

La diffusione dei liberi pensieri non si limita più alla città di Parigi; la marea devasta ormai tutto il territorio. "Il popolo era povero, ma possedeva ancora un conforto; ora è oppresso dal suo lavoro e dai suoi dubbi; in passato, godeva già prima la vita migliore in cui poteva sperare; oggi è schiacciato dai dolori del suo ceto, e non vede altra fine alla sua miseria che la morte e l'annientamento." L'ateismo si è internazionalizzato, minacciando di superare i contrasti nazionali. Il pubblico accusatore sa che erroneamente si è attribuito il "Système de la nature" (oltre che un altro di quegli scritti incriminati) a studiosi già defunti; ma lui non ne conosce, o non vuol conoscerne, il vero autore.

L'accusatore accenna con poche parole ai delitti rappresentati dai primi sei libri, dopodiché si diffonde dettagliatamente sul colmo dello scandalo, che corona tutti gli attentati contro lo Stato e la religione, cioè al *Système de la nature*. L'elencazione che ne offre ai giudici è compilata con molta abilità; gli attacchi contro la Chiesa e contro la metafisica chiesastica sono allineati in primo piano, ma poi si evidenzia soprattutto la critica nei confronti della monarchia assoluta. Secondo i princìpi dell'autore, l'autorità è fondata solo sulla beneficenza, che essa si è impegnata di procacciare al popolo; il contratto tra i sudditi e il principe è condizionato, e se questi non mantiene la promessa data, il popolo ha il diritto di deporlo e di formare un nuovo governo con nuove leggi. L'autore vuole seppellire la religione, lo Stato, la morale e l'idealismo; egli punta il suo bieco orgoglio nel sopravanzare tutti gli atei dei secoli trascorsi, un Epicuro, uno Spinoza; i cosiddetti filosofi camuffavano le loro disgustose

dottrine almeno con immagini, esprimendo solo qualche dubbio nell'esistenza dell'Essere supremo; mentre qui si dichiara con estrema decisione che non esiste alcun Dio, che non può esistere. Naturale che una persona siffatta disprezzi anche la società, i sovrani, e l'alleanza dei prìncipi con la Chiesa.

In sintesi, l'ateismo mira a precipitare i popoli nell'abisso dell'anarchia e dell'indipendenza. Ed è dovere dei governi voluti da Dio quello di conservare la condizione esistente e di punire queste persone scellerate. Con eccellente dote profetica – 19 anni prima dell'assalto alla Bastiglia – il pubblico ministero sbotta a dire:

"Questo spirito è ora diventato generale; le sue intenzioni non saranno realizzate prima che il potere legislativo ed esecutivo non sia nelle mani della folla, prima che esso abbia distrutto la necessaria disuguaglianza delle classi, trascinando nella polvere la maestà dei sovrani e gettando il loro potere al ludibrio d'una plebe accecata. Forse allora, nel caos degli Stati, questi sedicenti filosofi convinceranno i popoli che essi soltanto, gli spiriti indipendenti votati al rischiaramento delle masse, sono destinati a governare."

La libertà di pensiero non è pericolosa in se stessa, eppoi non è lecito arrestare il progresso, ma contro l'abuso di tale libertà si deve intervenire. Con un occhio rivolto all'Inghilterra, si mette in guardia dall'abuso della libertà, che in quel paese ha prodotto tante sette, opinioni, partiti, e infine lo spirito dell'indipendenza e sciagurate rivoluzioni. "Il medesimo abuso causerebbe in Francia conseguenze forse anche peggiori. La libertà senza restrizioni troverebbe nel carattere del popolo, nella sua vivacità, nella sua smania di novità, un mezzo di più per preparare qui rivoluzioni ancora più terrificanti."

Fin da adesso – osserva la pubblica accusa – si può rilevare l'influsso dei nuovi filosofi; in quasi tutti i ceti si può osservare il decadimento dei costumi, la pericolosità dei princìpi, nonché "un linguaggio sospetto, ignoto ai nostri antenati."

Solo un salutare rigore può ovviare all'arroganza degli scrittori e alla follia delle sette, arginando la bramosia degli editori e la generale agitazione negli spiriti. La Francia, dove il cristianesimo si è mantenuto puro, dove l'affetto per la Chiesa e per la monarchia è stato incrollabile, dovrà continuare ad essere ancora il modello per tutti i popoli d'Europa.

Difesa dalle accuse – La replica di Holbach è molto più breve e pacata della requisitoria. Gli errori, dice, si riconoscono più facilmente di quanto li si abbandoni. "In particolar modo non si abbandonano a cuor leggero gli errori religiosi, giacché così si corre il rischio di rimetterci il proprio patrimonio

o addirittura la propria vita, e perché il proprio personale interesse è il solo a determinare le azioni umane." Volendo dunque bandire tutte le religioni positive, non è lecito far eccezione per quella cristiana; i cristiani sono idolatri non meno dei pagani, distinguendosi da questi solo per il nome. "Lo dico e lo ribadisco: non esiste alcun'altra vera religione se non la religione naturale, che consiste essenzialmente nella morale."

Autorità e prestigio dei re sarebbero prossimi alla fine se fossero fondati solo sulla superstizione. Quando i sovrani si appellano – in maniera illegittima – al nome di Dio, pongono le basi per una tirannide, sotto cui i popoli gemono da tanti secoli. Quale vittima d'una presunta autorità, il popolo si prostra e supplica qualcosa che merita solo disprezzo. E qui c'imbattiamo per la prima volta (per quanto ne so io), oltre che nella forma originaria, nel brutale motto, che da allora sarà tanto spesso ripetuto. Non veniamo a sapere chi ha coniato l'espressione. L'autore della replica si limita a dire di aver udito una persona illuminata esclamare "Vorrei che tutti i tiranni fossero appesi e impiccati con le budella dei preti e dei giuristi, accoliti del dispotismo." *(Je souhaiterois que tous les tyrans fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres et des parlamentaires, acolytes du despotisme.)*[24]

24. Non riesco a togliermi il sospetto che la frase famigerata, nella forma che fu successivamente messa in bocca a Diderot, sia in realtà una falsificazione. Vi si racconta d'un masnadiere che avrebbe detto: la Natura non ha fatto né servi né padroni, per cui lui non avrebbe tollerato leggi di sorta.

> *"Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre,*
> *Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois."*

Secondo la tradizione: si dovrebbe appendere l'ultimo re alle budella dell'ultimo prete. L'odio per i preti e per i re non può essere espresso in forma più atroce; e almeno l'odio per i preti si può accreditare senz'altro ad un Diderot. Ebbene, il componimento poetico "*Les Eleutéromanes, ou Les Furieux de la Liberté*", che fu pubblicato solo nel 1796, quindi molto dopo la morte di Diderot, non farebbe dubitare soltanto me della sua paternità; e nemmeno la circostanza che il poemetto si presenta di nuovo come l'inventato discorso della corona d'un re da operetta, ovvero del cittadino al quale, nel giorno dei re magi, tocca il fagiolo arrostito nella torta, il borghese che deve imbandire un banchetto in cui si canta una canzone satirica quanto mai demente (donde il detto proverbiale: ciò va oltre la canzone dei fagioli, ovvero questo è troppo); per la verità, le due canzoni satiriche di Diderot non sono così allegre, e tuttavia democratiche quanto basta.

Il mio sospetto nasce dal fatto che la fraseologia della poesia "I fanatici della libertà" appartiene quasi dappertutto all'epoca della Rivoluzione, agli anni successivi alla Marsigliese e alla ghigliottina. Sempre che il mio senso della lingua non m'inganni. Mi spingo fino a voler indovinare il falsario: Naigeon, allievo di Diderot, che dallo spirito dell'Encyclopédie non aveva ereditato nient'altro che le parole d'ordine ateistiche, e che aveva interesse a ritenere e a

Seguono le più taglienti condanne della trinità e della transustanziazione. Quest'ultimo mistero viene ridicolizzato in petulante maniera: i sacerdoti, che non potrebbero creare neanche una mosca, pretendono di poter riprodurre milioni di volte un Dio, ma codesti "Déichristicoles" sono costretti a metter sotto chiave questi dèi, affinché non vengano rosicchiati dai topi. E il negatore di dio Holbach supplica l'essere supremo di volerci ricondurre alla religione naturale che Dio ha posto nel cuore di tutti. Questa semplice morale è peraltro inconciliabile col dispotismo.

"Mi chiamino pure senzadio, blasfemo e sacrilego, ché tutti questi improperi non mi turberanno; io sono *citoyen*, nulla mi è più caro della felicità dei miei concittadini. Ove la mia replica venisse divulgata, tutte le persone di cuore e d'intelletto non mancherebbero di approvarla."

E l'autore, di fronte alle minacce rivoluzionarie della pubblica accusa, si richiama ad una predizione di Voltaire, che aveva preconizzato la grande Rivoluzione con gioiosi accenti: *"Les François arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent; la lumière s'est tellement répandue de proche en proche qu'on éclatera à la première occasion; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, il verront des belles choses."*

Pamphlet anonimi – La lista dei libri che perfezionarono la rivoluzionaria mutazione dello spirito pubblico nei francesi, nonché negli altri valenti europei formatisi alla cultura francese, sarebbe del tutto incompleta se ci limitassimo ai grandi scrittori, che fin qui erano intervenuti nel dibattito. Nell'arco di sei decenni – dalla propagazione del deismo inglese in Francia fin dentro le tempeste della grande Rivoluzione –, si riversò sul mondo impaziente una marea di scritti polemici buoni e cattivi, spiritosi o grossolani, i cui autori restarono senza nome; in grande parte, il loro segreto non è stato fino ad oggi svelato con certezza.

In linea di massima, si può dire che Voltaire fu il generale che guidò l'intero movimento ostile alla Chiesa, ma che verosimilmente furono Diderot e Holbach

spacciare per autentica la poesia perché, in uno dei versi conclusivi, fa il nome di Naigeon quale amico di Diderot. Se il mio sospetto è giustificato, bisognerà continuare ad indagare a fondo su chi ha coniato la maligna espressione delle budella del prete; dato che, dal "Systeme de la nature", e ancor meno dalla "Replique", non si riceva con sicurezza che Holbach ne fosse l'unico autore. Qui, come dappertutto, abbiamo a che fare con una mistificazione. Il mio sospetto contro Naigeon esce più rafforzato che cancellato dal fatto che la frase (come ho rilevato) si trova già nel citatissimo Testamento dell'abate Meslier, che si presume del 1733; ma soltanto nel testo totalmente inattendibile che è alla base dell'edizione del 1864.

a controllare la strategia editoriale, oltre che la ripartizione dei compiti. In questa guerra dell'intelligenza, ciò che conta non sono tanto le particolarità, come non contano – in una battaglia protratta per più giorni – le puntate offensive di singoli battaglioni o di isolati sottufficiali.

Nel giudizio su questa tumultuosa letteratura illuministica, siamo facilmente ingiusti perché noi – nella nostra conoscenza storica, e specialmente nella nostra critica gnoseologica – abbiamo certamente superato una siffatta produzione letteraria, perché siamo insensibili al facile sarcasmo e all'ancor più facile logica di questi pamphletisti dell'illuminismo; ciò nondimeno l'offensiva, nel suo complesso, fa ancora oggi un effetto impressionante. Ogni ceto, ogni gruppo, ogni sesso ed ogni età vennero fatti oggetto di studio – per mezzo di appositi opuscoli – nel senso della così detta "filosofia", vale a dire nel senso della libertà. Non potendo riempire un intero volume con estratti da questa biblioteca (mai peraltro collezionata) degli assaltatori anticlericali, vorrei accennare brevemente solo a due di quei libri, entrambi coevi del "Système de la nature".

Eugénie – Nel 1768 uscirono, probabilmente a Londra, le *"Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugées"*. Dopo qualche tempo, se ne indicarono gli autori in Fréret e Holbach, ma forse a torto. Il sedicente editore del manoscritto vuole abbattere il fatiscente edificio del cristianesimo, costruendo ancora una volta una nuova moralità sul fondamento della sola natura umana. La donna dovrebbe esser liberata sul piano morale e intellettuale, in particolare la giovane donna nella quale – per mezzo dell'educazione monastica – è stata inoculata l'angoscia di fronte a parole come morte, giustizia, inferno, eternità. "Le pratiche religiose sono la malattia epidemica dell'anima."

Anche "dio" è tra queste parole da cui dobbiamo liberarci. Le rivelazioni di tutte le religioni raccontano soltanto (e senza tregua) d'un tiranno iniquo e capriccioso, le cui qualità e le cui esternazioni sono piene di contraddizioni. Insulso fino alla nausea è l'Antico Testamento, sulle cui favole poggia anche la religione cristiana. Un abile impostore, o ciarlatano, seppe facilmente persuadere tante persone d'un popolo incolto alla redditizia produzione di pescatori di uomini.

Il Dio degli ebrei non ha mantenuto una sola promessa fatta al suo popolo; sarebbe tempo, dunque, di indagare se le predizioni fatte ai cristiani abbiano sortito miglior esito. Non esiste un'anima immortale; dopo la morte, tutto è finito. Ancor più radicalmente l'autore si esprime sui misteri del dogma e sulle tradizioni della Chiesa.

Solo il secondo volumetto fa seguire, alla critica della vecchia morale, la costruzione di un'etica nuova, non solo avversa a quella cristiana, ma oramai ateistica. "Veramente virtuosi si può essere soltanto se non si crede in Dio." I sacerdoti hanno portato al mondo nient'altro che miseria, principalmente i Gesuiti, sia per la loro assoluta supremazia sui sovrani sia per il non sociale pessimismo della religione cristiana. A lungo andare, uno Stato ateo è possibile, più e meglio d'uno Stato cristiano. L'uso della ragione è utile per il popolo, mentre la religione lo è solo per i chierici, i quali da sempre hanno predicato violenza e morte, a dispetto della massima "non uccidere".

Fra tutti i pregiudizi, quelli religiosi sono i più pericolosi. La lotta intorno all'essenza di Dio è una guerra verbale. Non è lecito perseguitare nessuno perché dice natura, o energia, in luogo di Dio. Ognuno deve poter pensare come vuole, purché si viva e si agisca in maniera giovevole alla società. Giammai gli atei saranno tanto malvagi quanto i sacerdoti sono bramosi di potere.

Christianisme dévoilé – Una sensazione ancor più vasta e profonda suscitò un libello uscito nel 1776. Londra ne viene indicata di nuovo quale luogo di pubblicazione. Nei carteggi dell'epoca, con una considerazione consciamente eccessiva, ne viene continuamente citato il titolo: *Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion chrétienne.* Ma un pensiero nuovo e originale lo si cercherebbe invano in questo acido scritto. Nella nostra giovinezza noi veniamo ingannati, al fine di tenerci incatenati ad ogni sorta di pregiudizi. Il nostro Dio è pur sempre l'antico Dio ebraico, ossia un sultano, un despota, un tiranno, al quale tutto sembrava permesso. Nei suoi inizi, il Cristianesimo poteva essere magari un'innocente superstizione, ma in seguito ne derivò ogni sventura per l'umanità.

La mitologia cristiana viene trattata con estremo sarcasmo. È incredibile – si dice che abbia detto prima di morire un sincero cristiano – che un Dio buono facesse morire un Dio innocente per conciliare un Dio giusto. L'autore conclude con la fiacca affermazione che anche nelle persone non cristiane si trova la virtù. Anzi, tra di noi, le persone virtuose sarebbero più numerose se i nostri bambini non venissero già indottrinati in una religione priva di senso.

A questo punto, mi pare superfluo avvertire il lettore della pochezza filosofica di molti minori scrittori razionalistici di Francia, i quali non fanno che ripetere stancamente le identiche ingiurie contro il vecchio Dio degli ebrei e contro il Dio del deismo inglese, con un linguaggio che, di decennio in decennio, si fa sempre più rude e tagliente.

6. Illuminismo e Pietismo in Germania

Nelle rappresentazioni storiche della civiltà tedesca, ispirate alla storia della filosofia, si trae quasi ovunque l'impressione che l'Illuminismo sia approdato dall'Inghilterra in Germania solo attraverso la Francia, quasi che il razionalismo avesse avuto inizio con Leibniz e Christian Wolff, trovando in Kant il suo compimento e nel contempo la sua fine; nel che si trascurano – spesso e volentieri – un'arretratezza fortemente scolastica in Leibniz, un più modesto ritardo in Kant, mentre vengono di frequente sottovalutati i meriti di Locke e di Hume. Ma il fatto che le opere di Spinoza, e quelle dei deisti inglesi, influissero assai presto in Germania (meno, per la verità, sugli esponenti ufficiali della scienza che sugli studiosi appartati e sul loro seguito più o meno grande), ebbene, ciò riesce molto scomodo a codesti ufficiosi storiografi; oppure è rimasto ignoto proprio perché era scomodo ai loro predecessori.

L'Illuminismo tedesco (un fatto altrettanto singolare quanto pressoché sconosciuto) scaturì da un movimento profondamente religioso, cioè dal Pietismo; solo che non è lecito voler tradurre questo rispettabile termine con eccessiva devozione o bigotteria, come oggi è diventato usuale a motivo della comune avversione di ortodossi e materialisti. Ma prima di presentare quegli splendidi uomini che spianarono la via dal mistico pietismo all'illuminismo, devo e voglio ricordare subito (oltre ad alcuni giovani visionari) l'enigmatico ed eccentrico Knutsen, che in Germania predicò precocemente un radicale ateismo, e rammentare inoltre la sotterranea azione esercitata prima in Germania – nell'arco di un secolo – da Spinoza, prima che fosse pubblicamente riscoperto da Lessing.

Matthias Knutsen – Per quanto concerne l'opinabile amore della verità di questo folle non cristiano, ecco il quesito che innanzitutto ci assilla: era un imbroglio o no la sua asserzione che avesse tanti seguaci (700 nella sola Jena!) in tutte le capitali d'Europa? Su questo punto, io sono propenso a ritenere Knutsen un bugiardo; e fondo la mia opinione su una relazione, oltremodo pretesca ma palesemente sincerissima, contenuta in una replica di Johannes Musäus. E vorrei riportare in tutta la sua lunghezza la titolazione di questo scritto (la Croze ha conosciuto il raro libriccino osservando, riguardo al frontespizio, che

non è un titolo, ma un libro), a curiosa riprova del gusto dell'epoca:

"Ableinung (Ablehnung) der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung, Ob wäre in der Fürstl.Sächsischen Residenz..." //Ripudio della straordinariamente ripugnante calunnia se mai sia sorta nella Residenza del Principato di Sassonia e nell'intera Università di Jena una nuova setta dei così chiamati Coscienziari, e se alla medesima abbiano aderito un non piccolo numero di studiosi e di cittadini: oltre ad un circonstanziato racconto da parte di alcuni sacrileghi blasfemi colà disseminati il 5 e il 6 settembre nonché di sediziosi elenchi, dai quali tale calunnia aveva preso origine, come pure della sedicente setta dei Coscienziari. Compilato da Johannes Museo, dottore di Teologia e Professore Pubblico in Jena; da reperire presso Johann Bielcken, librai. Stampato presso Johann Jacob Bauhofern nell'anno 1674//

Johannes Musäus era un pedante, e tuttavia uomo di talento e carattere. Non cessò invero mai di confutare i deisti e tutti i mediocri spiriti liberi della Germania; fece stampare con la sua approvazione la prima dissertazione (per quanto ne so) ostile a Spinoza, e tuttavia prese posizione, con molto coraggio, contro i luterani oltranzisti che negavano la necessità delle opere buone, essendo perciò – benché senza umorismo e senza energia – un precursore del nostro Liscow. Due terzi del suddetto "Ripudio" sono dedicati ad una maldestra confutazione delle eresie dei Coscienziari; dal primo terzo, tuttavia, apprendiamo in maniera circostanziata quanto accadde a Jena il 5 e il 6 settembre 1674. Ebbene, io vorrei risparmiare il più possibile ai lettori gli insulti infiniti verso la nuova setta, nonché gli insulsi giochi di parole all'indirizzo dei "coscienziari"...senza coscienza! È palese, infatti, l'intenzione del buon Musäus di preservare l'università di Jena dai danni che la nomea di ateismo avrebbe potuto infliggere ai suoi studenti.

Il 5 settembre, un sabato, vennero trovate in chiesa, durante la confessione e vicino ai banchi dei professori, due "scritti ignominiosi e sacrileghi". Uno era un dialogo – svoltosi ad Altona, non lontano da Amburgo – tra un oste e gli ospiti di tre diverse religioni; l'altro un colloquio tra un cappellano militare (un certo D. Hinrich Brummern) ed uno scrivano per il latino. Una copia del primo dialogo fu trovata dal libraio Neuenhans, quando dalla chiesa rientrò in casa; era avvolta in una missiva che recava la firma "Hans Friedrich della ragione" ed intimava al libraio di pubblicare quanto prima il dialogo tra gli annunci "altrimenti, con un fucile ad aria compressa, lo metteremo a dormire sulla pubblica via." E subito, il sabato o la domenica, una lettera latina – con la firma di Matthias Knutsen – fu lanciata nella casa del predicatore di corte. Quei due scritti furono consegnati alle autorità, ma la notizia si propagò, e fu divulgata all'esterno dagli stessi studenti: erano stati sparsi nella chiesa quattro

elenchi di comunicandi.

Il governo ordinò un procedimento contro autori e propagatori degli scritti. Risultò dall'inchiesta che il giorno prima del terribile episodio uno sconosciuto dal grigio mantello aveva alloggiato a Jena, abbigliato del resto come gli studenti che venivano dalla Prussia (allora naturalmente solo provincia); l'uomo era di carnagione scura nel volto. La descrizione di quel forestiero sembrò coincidere con un enigmatico personaggio che, 14 giorni dopo, diffuse gli stessi scritti in Altdorf e che a Jena aveva cercato un contatto col libraio. Musäus avanza l'ipotesi, per niente inverosimile, che l'uomo dal mantello grigio fosse Knutsen in persona, il quale era pure il "*Chartequen autor et disseminator*".

I Coscienziari – Nei due Dialoghi si riferiva che un certo Matthias Knutsen, nativo di Oldenwurth nella regione dell'Holstein, era stato l'iniziatore della setta dei "coscienziari"; aveva studiato a Königsberg in Prussia e a Copenhagen, si era fatto passare nell'Holstein per un "Magister" e successivamente per un "diplomato" di teologia, ottenendo quindi licenza di predicare; ma nel natale del 1673, dopo una predica tenuta nella fortezza di Krempe, gli era stato interdetto il pulpito; "si mise quindi in viaggio per Roma e altre città, scrivendo e facendo scrivere lettere su lettere a tutte le università del mondo, in cui dimostrava ampiamente che la Bibbia intera è in contrasto con se stessa, indicando al mondo un'altra bibbia, che tutti gli uomini portano in sé e presso di sé, anzi nel loro foro interno, dentro se stessi, vale a dire la razionalità e il sapere, saldamente ancorati nella coscienza."

Le deposizioni di tre studenti prussiani, di Königsberg, descrivevano Knutsen con tratti abbastanza somiglianti a com'era stato descritto l'uomo dal mantello grigio: un uomo di fertile *ingenii*, ma d'animo superficiale ed empio, che a Königsberg aveva parteggiato sempre per i papisti.

Per quanto concerne l'affermazione della lettera "che qui a Jena vivono molte persone (precisamente 700), in parte cittadini e in parte *studiosi*, le quali sarebbero dedite a questa dottrina, di cui tratta appunto il *colloquium*", ebbene – circa questa "calunnia" verso la sempre devota università di Jena – Musäus professa impavido il proprio convincimento che Satana in persona ha istigato Knutsen, solo per far sì che i padri timorati di dio richiamino i loro figli da Jena. Per il resto, non v'è dubbio che l'autore dei due Dialoghi e dell'epistola sia *practice* un ateo, ma difficilmente si potrà annoverare nel numero degli *Atheorum speculative talium*, giacché sul problema dell'esistenza di Dio si esprime in maniera sciocca e maldestra, come un pazzo. Costui, insomma, è uno strumento di Satana.

Finché disporremo solo della lettera latina, e non dei due dialoghi tedeschi, dovremo affidarci alla sintesi che Musäus ci fornisce circa la dottrina dei "coscienziari". Che sia realmente esistita o solamente inventata, la setta prende il nome "dalla *conoscenza* del naturale raziocinio, e invero non d'un singolo individuo, bensì di molti; e non di bambini ancora irrazionali, ma di persone adulte e ragionevoli; e dalla *coscienza*, che dev'essere congiunta col sapere." E perciò si debbono chiamare in questo modo, in quanto non riconoscono altra bibbia (infatti essi ritengono mero favoleggiamento la Sacra Scrittura, che si suole altrimenti indicare col nome di Bibbia), nessun altro criterio della loro così detta religione, del loro fare e comportarsi, se non l'anzidetto sapere della ragione e la loro coscienza. La coscienza è sufficiente, giacché prende il posto dell'autorità, del tribunale e del clero. Essa c'insegna a vivere moralmente, a non offendere nessuno e a dare a ciascuno il suo. La coscienza nasce con noi e si dissolve con noi. Questi princìpi sono innati in noi, e chi li sprezza, disprezza se stesso.

"Noi coscienziari non crediamo in nulla, a meno che non sia in accordo col sapere o con la ragione, congiunto con la coscienza. Infatti, come un fiore supera l'altro nel profumo, e come una stella oscura l'altra nello splendore, anche una persona sopravanza l'altra in giudizio e meditazione."

Si è già accennato che Musäus aveva "confutato", tra gli altri liberi pensatori, anche il barone Herbert di Cherbury, che egli definiva naturalista. Ebbene, in maniera totalmente superflua, paragona ora il chiassoso ateista Knutsen col silenzioso deista Herbert, definendo i coscienziari come un mucchio di stupidi porci e passando poi a confutare gli ateistici articoli di fede. Potremmo tranquillamente lasciar perdere queste devote premure se Musäus – nella sua rabbia e nel suo zelo – non riportasse più o meno letteralmente alcuni passi dai due Dialoghi tedeschi.

Dialoghi di Knutsen – I primi due princìpi, che non esiste nessun Dio e nessun Diavolo, si trovano così formulati: "Signor cappellano militare, mi stupisce che Voi ci incutiate sempre paura con Dio e col Diavolo, dato che i più nel nostro reggimento sono coscienziari, i quali non credono che esista un dio o un diavolo."

La terza tesi del disprezzo e del ripudio delle autorità, delle Chiese e dei religiosi, viene formulata nel primo dialogo ancor più duramente: "Io vi dico che si dovrebbero cacciare dal mondo sacerdoti e potenti."

La quarta tesi, che scienza e coscienza debbano subentrare all'autorità e alla Chiesa, viene espressa nel medesimo dialogo allo stesso modo che nell'epistola

latina.

La quinta tesi, che lo stato coniugale non si differenzia in alcun modo dalla prostituzione, viene suffragata nel dialogo tenuto sulla base della Bibbia.

La sesta tesi, che c'è una sola vita e che dopo non ci si debba attendere né compensi né castighi, viene precisata in una copia della prima lettera: "Chi se la passa bene nella vita, colui ha già il cielo; chi fa del male ha più di mille tormenti, anzi l'inferno, ma non se ne deve aspettare un altro."

Per tutta risposta, Musäus lamenta soltanto che asini e buoi, tutt'al più, potrebbero dire che non esiste un Dio. Alla tradizionale obiezione che già Cicerone aveva insegnato il consenso di tutti i popoli alla fede in Dio, la replica dello scrivano è la seguente: "Non ritengo che Cicerone sia stato in tutti i luoghi; e come può scrivere, allora, che tutti i popoli credono che esista un dio? (...) Oppure, qualora esista un Dio, mi sa dire, signor salvatore, da dove viene Dio?"

Il rifiuto del clero da parte dei coscienziari è motivato in questi termini: "Poiché Knutsen ha constatato, oltretutto, che i buoni, onesti ma miseri artigiani e contadini di tutti i paesi, hanno dovuto cedere alle autorità, come agli avidi fratelli di Claudio Felice (nella 24° lettera degli *Atti degli Apostoli*, 26)[25] Ci si può immaginare con quali trivialità Musäus controbatte tutte queste orrende proposizioni; senza volerlo, si fa divertente solo quando – nella foga della difesa – gli capita la sfortuna di legittimare l'ossequio per i religiosi e la loro venale retribuzione col detto biblico: Non tappare la bocca al bue che pascola il suo fieno.

Il luterano Musäus resta dunque convinto che Satana – tramite il suo strumento, il visionario Knutsen – abbia sobillato il popolo contro l'autorità e contro la Chiesa, per fargli condurre una vita bestiale in un irragionevole ateismo; e il "panciuto" Knutsen è un blasfemo calunniatore della locale università.

Propongo ora il più importante contenuto della lettera, seguendo il testo di la Croze. Le parole introduttive "*Amicus Amicis Amica*", intanto, non oso tradurle; potrebbero avere un senso oltremodo perverso, ma non necessariamente; dopo tutto, non è garantita l'autenticità dell'intera lettera. Dopodiché Knutsen scrive: "Mi sono meravigliato assai spesso che i cristiani, essendo stati lubrificati tutti quanti come le ruote del carro, si osteggiano incessantemente gli uni con gli altri; la mia sorpresa cessò quando appresi che il loro codice fondamentale, che chiamano Bibbia, è sempre in contraddizione con se medesimo." Egli potrebbe

25. Si allude naturalmente ad ogni avido funzionario o sacerdote che si comporti come il governatore Claudio Felice. Seconto Tacito, Felice fu spietato, secondo gli Atti degli apostoli corrotto; era un liberto, ma poté prendere in moglie, una dopo l'altra, una nipote di Cleopatra e una figlia di Erode Agrippa.

fornire un gran numero di esempi, ma intende accontentarsi di pochi, desunti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, e bene trascelti, ma che non hanno più nessuna importanza per noi.

"Senza offesa per la verità, della santa ovvero esecranda Scrittura dei cristiani noi possiamo dire con certezza il medesimo che in passato disse il canonico Breidenbach a proposito del Corano. Tutto questo libro, diceva, è così confuso e oscuro, che non vi si può trovare nessun nesso o traccia, nessuna forma razionale di parole e di pensieri; in breve, sembra che non abbia né senso né giudizio. Io affermerò esattamente lo stesso circa il corano dei cristiani, omettendo solo la parolina "sembra"; ma devo esprimermi in poche parole, giacché il foglio mi costringe entro spazi ridotti."

Ne seguono ulteriori esempi di oscurità e di insensatezza dai Testamenti biblici. Dopo il passo spesso citato, di cui si vanta Knutsen, secondo cui la sua setta è diffusa in tutte le capitali d'Europa, l'autore prosegue: "Nessuno mi può biasimare, o lettore cortese e sbattezzato, se io giudico la Bibbia come una bella favola di cui si compiacciono le mandrie dei bovini (*Beluae*), vale a dire i cristiani, i quali così incatenano la loro ragione, e con ragione delirano."

Segue la professione di fede dei coscienziari: il ripudio di Dio, della Chiesa e delle autorità, fino a dichiarare che chi rifiuta questi princìpi rifiuta se stesso. E spera di poter presto scrivere più diffusamente di tutto ciò.

La lettera, datata da Roma (ma non sappiamo se Knutsen vi sia mai stato), si chiude assai spavaldamente: "Nel frattempo, io e i miei fratelli pronunciamo giorno e notte, circa tutti i dogmi della fede cristiana, questo motto: creda tutto a menadito, chi il battesimo ha subìto. Io no." (*Credant haec cuncta, Unctus et uncta. Non ego.*)[26]

Lo scalpore suscitato dalla setta dei Coscienziari rimase circoscritto a Jena, o al massimo entro i confini delle regioni sassoni. Matthias Knutsen e la sua lettera latina vennero menzionati tutt'al più nei libri (sempre malevoli) che si occupavano in dettaglio di storia dell'ateismo; è già tanto che la Croze (nei suoi "Entretiens", 1711), pur definendo il fondatore della setta dei Coscienziari uno degli atei più spudorati, spiegando la sua miscredenza con la scostumatezza, tramandò nondimeno la terribile lettera in una traduzione e nella sua sapida

26. Già in precedenza viene usato, riferito a tutti quanti i cristiani, l'attributo di "*uncti*", che potrebbe voler dire senz'altro "unto" ma che, tramite il paragone "come le ruote del carro", ha acquistato in guisa tangibile l'accezione oltraggiosa di "lubrificato, ingrassato". Il lettore si ricorderà che anche un libero pensatore della cerchia di Spinoza, Koerbagh, nel suo vocabolario puristico "Bloemhof" (del 1668, quindi solo sei anni prima dell'esordio di Knutsen) aveva tradotto il nome "Cristo", in apparenza del tutto onestamente, con "l'imbrattato".

stesura originale, e che, infine, l'arci-ateo Naigeon dedicasse a Knutsen e ai Coscienziari un articolo della sua "Encyclopédie Méthodique".

Knutsen fu probabilmente una testa inquieta, e il modo in cui affrontò le questioni del sesso può far dedurre che fosse persona oltremodo dedita ai piaceri sessuali. Ma se noi giudichiamo questi paradossi sul matrimonio alla stregua delle altre intemperanze politiche e teologiche dell'uomo, gli dovremo pur rendere giustizia di questo: che le sue eversive concezioni erano tutte del medesimo stampo. È assai significativo, in questo primo e radicale ateo tedesco, il fatto che non possa esser rapportato ad un predecessore; la Croze sembra ipotizzare che la critica biblica dei deisti inglesi sia responsabile della dottrina ereticale dei Coscienziari; se non che, nel 1674, i loro sfrenati attacchi alla Bibbia non erano stati ancora pubblicati. Sarei molto più incline a ritenere che Knutsen avesse attinto l'ispirazione alle sue idee ribelli dai sociniani, molti dei quali furono dispersi anche verso la Prussia, dopo esser stati banditi dalla Polonia in conseguenza della guerra dei Trent'anni.

Persone come Knutsen non pervennero alla negazione di Dio attraverso ricerche nella natura o nella filosofia, ma solo per esser state contagiate da qualcuno dei germi da lungo tempo ormai circolanti nell'aria del tempo. Naturalmente, le nostre fonti recano notizia soltanto di quegli ateisti che hanno lasciato qualche documento scritto; ma non c'è bisogno di rilevare che i loro compagni di idee, che non hanno lasciato nulla di scritto, erano molto più numerosi.

STELLER – Nello stesso anno in cui il folle Knutsen fece parlare di sé, uno studente di giurisprudenza, Johann Steller, pubblicò a Dresda un libro in cui si prendevano le difese del governatore Ponzio Pilato: il quale aveva compiuto solo il suo dovere, sicché, dal punto di vista del diritto, all'imputato Gesù non era stato fatto alcun torto. Orbene, chi avanzava un tale paradosso, chi indagava con giuridica freddezza una siffatta questione di cuore, doveva essere necessariamente un ateo.

RAM – E fu di nuovo uno studente, il giurista Ram dell'Holstein, che nel 1688, a Wittenberg, pose termine alla sua vita, facendo infuriare contro di sé i devoti a motivo d'un messaggio lasciato dopo la sua morte. Avevano voluto espellerlo (essendo quindi sospettato già prima del suo suicidio), ma lui aveva prevenuto la condanna impiccandosi. La memoria latina da lui lasciata è però più deistica che ateistica.

"La nostra anima è mortale. La religione, inventata per illudere gli uomini e per opprimerli meglio, riguarda soltanto un poco il popolo. Tuttavia io, a

motivo di questa opinione, sono lontano dall'essere un ateo. Nessun uomo ragionevole può negare l'esistenza di dio (...) Prima del mio commiato, ho supplicato piangendo iddio nel modo più fervido, e confido nella sua sconfinata misericordia; e lui mi accoglierà certo nella sua grazia. Non giudicatemi, per non esser a vostra volta giudicati."

Ram aveva un bell'affermare di credere nell'esistenza di Dio; fu condannato come ateo, e un religioso addossò a Pufendorf la responsabilità della sorte dello studente. La replica di Pufendorf non si fece attendere: è ben lungi dall'esser ateo, e tantomeno induce all'ateismo, chi non intende riconoscere l'infallibilità della classe clericale.

HOHBURG – Sospetto di ateismo, ma in verità colpevole solo di aver abbandonato la Chiesa ortodossa, reo della sincerità d'un cuore sensibile fu Christian Hohburg, nato il 1607 a Lüneburg, e morto il 1675 ad Altona, da predicatore mennonista; scrisse a volte sotto il proprio nome, a volte nascondendosi dietro gli pseudonimi di Berhard Baumann, Elias Prätorius e Andreas Säuberlich. A cagione delle sue vedute ereticali, veniva subito cacciato ogni volta da ogni carica che riusciva ad ottenere: uno dei molti, dimenticati martiri della libertà di coscienza.

La biografia e le peripezie religiose di Hohburg fornirebbero un valido contributo alla storia culturale della Germania durante la guerra dei Trent'anni e del periodo postbellico. Ancora una volta, attraverso le orrende vicissitudini belliche, s'era acuita la tensione religiosa, ma nel contempo anche la rabbia per le menzogne della Chiesa. Hohburg era soltanto uno fra i molti che disperavano del Dio insegnato dai teologi, e che si cercavano il proprio Dio e la propria personale religione; egli rimase solo più fedele a se stesso di molti altri. Solo l'odio generato dai concistori poteva fare di lui un ateista.

A ben guardare, non fu nemmeno un libero pensatore, sebbene non si aggregasse a nessuna precisa confessione, rifiutando tutti i vincoli dogmatici. I suoi avversari lo chiamarono di volta in volta sincretista, voltagabbana, entusiasta, anabattista, scandalizzandosi perché criticava gli errori di ogni religione e difendeva ebrei e anabattisti contro i luterani, nonché del fatto che – in una preghiera spesso criticata – non guardasse affatto alla guerra come ad un castigo di Dio. Nel fondo del suo cuore era incline alla mistica, per cui sarebbe da annoverare più che altro tra i seguaci di Weigel; ma fu in contatto anche con Labadie e con Antoinette Bourignon, traducendo in tedesco diversi scritti di quella visionaria. In ogni momento, Hohburg ricercava la liberazione dalle esteriori formule chiesastiche; più importante del battesimo d'immersione era

per lui l'intimo battesimo dello spirito, e l'interiore sentimento della redenzione più importante di ogni "messinscena d'unzione e imputazione".

Un libero pensatore alla maniera dei primi inglesi e dei loro epigoni, Hohburg non lo è stato davvero, non foss'altro perché seguitava a venerare la Bibbia come parola di Dio. Con le sue idee, dopo la più amara povertà dei suoi anni giovanili, sospinto qua e là con numerosi figlioletti nella fame e nella miseria, Hohburg trovò tuttavia – in un'epoca di dure calamità – delle comunità affezionate, venendo perseguitato solo dai teologi ortodossi, che non gli perdonavano scritti come "*Das ärgerliche Christentum* // Il cristianesimo scandaloso //, e "*Il Cristo sconosciuto*". In Germania, oltre che nei paesi nordici, i suoi libri vennero proibiti, ritirati, e addirittura bruciati in pubblico. Degno di nota è, in ogni modo, che grandi pastori e prìncipi si prendessero sovente cura di lui, finché gli fu possibile. Il duca di Wolfenbüttel voleva nominarlo sovrintendente, ma Hohburg rinunziò all'incarico; al che pare che il duca esclamasse ridendo: "Questo dovrebbe averlo e non lo vuole; altri lo vorrebbero e non possono."

Werdenhagen – Una sorte analoga toccò all'erudito Angelius Werdenhagen (1579-1652), con la differenza che questi fu un giurista per formazione, essendo già per questo più libero del teologo Hohburg. Diventò professore a Helmstädt, poi borgomastro della città di Magdeburgo, trovando infine rifugio in Olanda prima che la città fosse espugnata e distrutta. Scrisse libri molto letti su questioni giuridiche, politiche e religiose, in lingua latina; tra l'altro, un'esposizione della filosofia di Böhme dal titolo *Psychologia vera J.B.T. (Jacobi Boehmii Teutonici)*, pubblicata nel 1632. Lo scalpore più grande lo suscitò con un trattato in lingua tedesca che (pure nel 1632) uscì sotto il nome di Angelus Marianus col titolo "*Die offene Herzenspforte zu dem wahren Reich Christi*" // La porta del cuore aperta al vero regno di Cristo//.

Tutti questi personaggi appartati – ad eccezione di Knutsen – precorrono in qualche modo l'eresia dei pietisti. Ecco il torto che a buon diritto si poteva rimproverare ad un Werdenhagen e ad altri del suo stampo: che il cristianesimo fosse per loro una seria faccenda di cuore, che la salvezza mediante il Redentore era per loro più importante dei dogmi chiesastici, del potere clericale, per non dire delle entrate del clero.

Non si può invero esser affezionati a Cristo con più fervore di quanto fu Werdenhagen. Tanto più intensamente, quindi, egli lamentò la decadenza del protestantesimo. Cito dalle *Orationes* (a cura di Arnold, III, p. 90): "Non riesco a capacitarmi di come una persona, che serve soltanto le proprie voglie e trascura la salvezza della sua anima, possa nondimeno spacciarsi per servitore di Cristo

e dirsi cristiana." Per lui, i veri anticristi sono i teologi, quei sapienti teologi col loro Aristotele, che egli chiama Narristotele. [altrimenti intraducibile il nomignolo per il prefisso tedesco *Narr-*, cioè folle, pazzo. N.d.T]. In questa avversione per i classici pagani di ogni corrente scolastica, Werdenhagen finisce per incontrarsi di nuovo con Lutero; più ereticale è il fatto che, per combattere la filosofia, si richiami ad Agrippa di Nettesheim. Totalmente contraria allo spirito del tempo (ma anche in questo egli non è certo isolato) è la sua ripulsa ad ogni tentativo di difendere o di propagare la fede con le armi degli eserciti; mentre infuria la Guerra dei Trent'anni, egli insegna che le cosiddette guerre di religione sono in realtà ostili alla religione, per cui non stupisce che i predicatori, "i quali tengono un piede sul pulpito e l'altro sul municipio", si trovassero coalizzati nel perseguitarlo.

Spinozismo in Germania – Nel mondo letterario della Germania, Spinoza, subito dopo la sua scomparsa e anche prima, era ben noto almeno di nome, nonché per le sue idee principali; anche se i suoi libri – prima del 1802 – erano assai rari, e sebbene ancora Schleiermacher scrivesse sul sistema di Spinoza senza averne avuto le opere tra le mani. Già nell'anno di pubblicazione del "Trattato teologico-politico" (1670), si ebbe una dissertazione contro l'anonimo che reclamava la libertà di pensiero: era un lavoro di Jacob Thomasius. Ma qui come altrove, nel valutare la fortuna di Spinoza non ci si deve lasciar ingannare dal fatto che quasi tutti i letterati e gli studiosi – almeno fino alla metà del Settecento – si presentassero più o meno quali avversari di Spinoza. Specialmente i professori di filosofia dovevano allora, ancor più che in seguito, dimostrare o sottolineare la loro ortodossia, dato che nella Germania protestante, di cui si tratta per questi problemi, i prìncipi territoriali erano anche – secondo il notissimo principio *cuius regio eius religio* – prìncipi e patroni religiosi, per giunta assolutistici; ebbene, per gli ortodossi la dottrina di Spinoza aveva fama di essere la più perniciosa che fosse stata mai accampata a memoria d'uomo. Non v'è dubbio, comunque, che fosse la più malfamata;[27] le definizioni con cui

27. Una definizione spesso ripetuta, quasi sacrale, per designare l'Etica di Spinoza fu quella di "*liber pestilentissimus*". Spinoza stesso era (epiteto pure spesso ripetuto) l'arci-impostore, il demonio infame e scatenato. Kortholt e i suoi imitatori giocarono fino alla nausea coi suoi due nomi: Benedetto venne capovolto in Maledetto, e il cognome, sempre con simili scherzi scipiti, scritto nella forma Spinosa (*Spinoza, quem rectius Maledictum dixeris, quod spinosa ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cujus monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit.*) I successori di Kortholt, i quali per esempio a proposito di Spinoza e del cartesiano nonché negatore del diavolo Balthasar Bekker scrissero come dei "due impostori",

si doveva stare alla larga da Spinoza e dai suoi scritti, costituiscono di per sé un piccolo dizionario di improperi; giammai, da quando esiste una filosofia, un pensatore era stato bollato d'infamia in maniera così universale.

Persino gli scrittori più miti o più liberi si sentivano tenuti, di tanto in tanto, a pagare il loro tributo alla pubblica opinione con l'impiego di qualche grossolano epiteto, usando magari solamente l'espressione "negatore di Dio". Forse derivò proprio da ciò il fatto che il nome di Spinoza s'impresse nella memoria dei contemporanei attraverso le ingiurie, che facevano l'effetto di manifesti, ampliandosi ulteriormente negli appellativi "spinozista" e spinozismo (e addirittura spinozizzare!); per di più, non vogliamo ignorare che molte di questi improperi in lingua latina appartenevano macchinalmente alle tradizionali diatribe scolastiche, per cui non sempre erano da prendere troppo sul serio. Che l'anonimo autore del Trattato politico-teologico fosse l'ebreo rinnegato Benedetto Spinoza, in Germania lo si apprese nel 1674.

Ma l'opera principale di Spinoza, apparsa solo nel 1677, offrì troppo grandi difficoltà alla comprensione, per esser diffusa e conosciuta rapidamente come il Trattato che l'aveva preceduta. L'Etica fu difatti "confutata" solo nel 1692; ma solo quattro anni più tardi il Dizionario di Bayle avrebbe tentato una critica a quell'opera così profonda.

Intanto, non poteva mancare che il "principe di tutti gli atei" finisse per diventare quintessenza e sinonimo di ateismo; oramai i segugi dell'Inquisizione dicevano "spinozista" là dove, fino a poco tempo prima, avevano detto genericamente "ateo". Affermare che un autore tendeva a "spinozeggiare" bastava a renderlo sospetto; come da noi (fino a pochi decenni orsono) essere accusati di opinioni socialisteggianti. Ma poiché, proprio per questa innovazione nel linguaggio colto, il nome del proscritto era sulla bocca di tutti, poiché insomma la più bieca strategia – quella del silenzio – non aveva funzionato contro

---

paragonarono questi liberi pensatori ad Ahitophel e le loro opere a grandi carri di immondizie. Un'altra volta, però con ironia, Spinoza viene definito "Euclides atheisticus", ciò che ai suoi seguaci potevano prendere, a dire il vero, per un serio encomio. Ed è di nuovo un pullulare di giochi verbali sul nome: *spinosus spinosae philosophiae et theologiae confarcinator.* Di tanto in tanto, meno rozzamente ma tanto più malignamente: *christianus postliminius* oppure *atheus meticulosus subdolus.* In una lettera d'un certo signor di Boineburg (non del signore omonimo che ebbe un ruolo nella vita di Leibniz) il filosofo olandese è uno *scriptor nasutissimus et petulantissimus*, peggio di tutti i sovversivi che mai abbiano provocato sciagure in politica, nella religione o nelle scienze. I liberi pensatori, si dice, non pensano, ma emettono rutti (*eructant*). E un anonimo, in un tedesco elementare sentenzia: "Ecco le orrende dottrine, ecco gli errori scellerati di cui questo filosofo insipido (per dirla con decenza) ha imbrattato il mondo." Le sopra citate contumelie latine sono spesso intraducibili.

Spinoza, e poiché infine i viaggi in Olanda e in Francia facevano parte del curriculum formativo dei giovani dei ceti elevati tra i due secoli, ecco che anche in Germania – in conseguenza, anzi a dispetto degli attacchi – si formavano cerchie intellettuali in cui il maestro più caro era appunto Spinoza.

Ci sarà forse un po' di esagerazione, ma già nel 1688 il poligrafo Morhoff lamenta il fatto che libri siffatti s'impongano dappertutto; e nel 1702 una dotta rivista teologica riferisce sulle deplorevoli crepe nelle mura della Gerusalemme evangelica, provocate dagli scritti ateistici e fanatici (mistici?) d'uno Spinoza, d'un Acosta, di Hobbes, e via lamentando. E quanto più l'ebreo olandese diventava rinomato in Germania, tanto più scioccamente i religiosi ortodossi propagavano l'idea dello spinozismo: l'intero Pietismo venne sospettato di "spinozeggiare", gli stessi Spener e Christian Thomasius vennero accusati di spinozismo. Talché una volta (c'è poco da ridere!) ad un nuovo innario da chiesa fu rifiutata l'autorizzazione ecclesiastica perché si diceva che... spinozeggiasse. All'inizio del movimento si era tentato di ridicolizzare lo spinozismo come una minestra riscaldata, pubblicando libri contrassegnati dal titolo "Spinozismus ante Spinozam"; a questo punto, non restava che ricorrere ormai all'insegna "Spinozismus post Spinozam".

Finalmente, anche in Germania v'erano seguaci del panteismo e del deismo. Non è tuttavia lecito ignorare né sottacere che dapprincipio – in Germania, e per almeno due generazioni – questo movimento fu ben lontano dall'avere un'importanza (né per quel popolo né per tutto l'Occidente) simile a quella assunta dal libero pensiero in Olanda, in Inghilterra e in Francia. In Olanda, a dispetto del clero, la tolleranza era diventata realtà; in Inghilterra, i più famosi scrittori e i più eminenti statisti lottavano in favore della tolleranza (contro singoli vescovi piuttosto che contro il governo); in Francia, sotto la reggenza, si andava preparando l'età di Voltaire: i governanti medesimi erano senza Dio, e tradivano sempre la loro cattiva coscienza ogni qualvolta si opponevano agli illuministi.

In Germania, invece, filosofia e teologia ufficiali erano ligie alla fede, intolleranti e stupide. È pur vero che operava allora in Germania, ammirato da tutta l'Europa, il grande Leibniz, versato in tutte le scienze ed eccellente in diversi campi del sapere; anche lui, però, riteneva saggio e opportuno respingere altezzosamente spinozismo e deismo. In una confutazione, conosciuta solo più tardi, Leibniz pensa che Spinoza avesse cominciato là dove cessava Cartesio, ossia col naturalismo; e per "naturalismo", in quel tempo, tutto il mondo intendeva un naturalismo o materialismo ateistico. Nella medesima "Refutazione", egli rivolge una dura critica al "Elucidarius" di Wachter, che pure era indirizzato

contro Spinoza. Sappiamo inoltre che Leibniz contestò in ogni occasione lo scetticismo di Bayle, parlando con disistima del deista Toland. E vedremo presto come, anche dopo la morte di Leibniz, la filosofia tedesca ufficiale voltasse le spalle al deismo e allo spinozismo, preferendo siglare il suo armistizio con la Chiesa.

I fanatici dell'ortodossia che scrissero una storia dell'ateismo hanno commesso perlopiù l'errore di classificare tra i senzadio ogni eretico e ogni fedele d'altri credi; l'errore opposto sarebbe quasi anche peggiore, ossia nel caso in cui – dal punto di vista d'un non credente – si volesse considerare ogni eretico come uno spirito libero. L'odio può accecare ben più dell'amore; la libera ricerca deve assolutamente piegarsi alla verità storica.

Particolarmente arduo è scrutare nella vita psichica di quegli uomini che, negli insegnamenti della loro Chiesa, non si sentivano più appagati e, per una loro interiore istanza, creavano un loro personalissimo rapporto col Dio della tradizione; dietro il loro dubbio si celava sovente il più intenso fervore della fede, talché potevano altrettanto facilmente chiedere ai loro aderenti sia la distruzione sia la rianimazione dell'antica fede. Questo lo vedemmo negli assorti mistici del Medioevo, e questo si vede adesso – quasi 400 anni dopo – nei Pietisti: i due movimenti non sono, come spesso vien detto, di origine tedesca, ma entrambi sono penetrati in Germania tra il popolo con maggior profondità che altrove; in Germania, pertanto, hanno preparato, più fortemente che altrove, il terreno per una sorta di gioviale libertarismo.

Arnold – Ai nostri fini, merita attenzione in primo luogo Gottfried Arnold, il quale scrisse un gran numero di lavori teologici d'ispirazione pietistica, ma che restò celebre propriamente solo per la sua "*Unparteiische Kirchen-und Ketzergeschichte*" //Storia imparziale delle Chiese e delle eresie// (1700); è essenziale, per noi, il fatto che con questo libro e con l'esempio della sua personalità egli esercitasse un decisivo influsso su Johann Dippel (alias Christianus Democritus) il quale pure – come vedremo presto – era uscito dal pietismo ecclesiale, e tuttavia, superando un pietismo intimo e libero, giunse ad un punto in cui solo a fatica si rileva una differenza dal libertarismo razionalistico.

Sarebbe uno dei più difficili, ma anche più gratificanti compiti della storia psicologica della religione, quello di evidenziare in dettaglio come il medesimo punto di partenza potesse condurre persone diversissime o ad una bigotta immedesimazione con Gesù Cristo (pietismo) o ad una negazione della divinità di Cristo; chi volesse adempiere a questo compito, dovrebbe rinvenire le impronte del socinianismo che veramente sfociò nell'umano ideale cristologico in perso-

ne nostalgiche d'un attaccamento disperato o beatificante, mentre sfociava nella più moderna forma di arianesimo in persone inclini al raziocinio. Se Cristo non era più Dio, allora questi seguaci d'una religione naturale – dapprincipio cristianamente ispirata – non erano più cristiani, sicché costoro erano per la Chiesa da equiparare effettivamente agli atei, agli ebrei e ai musulmani. Vorrei inoltre rammentare che nell'Occidente in questo periodo – verso la fine del Settecento – divenne quasi popolare la difesa della religione maomettana ("Nathan il Saggio"è sotto ogni riguardo al vertice di questa tendenza), mettendo in risalto specialmente la concordanza tra socinianesimo e Corano (per la prima volta, per quanto ne so, ad opera di la Croze).

Noi siamo avvezzi ad accettare solo per il XIX secolo quel modo di osservare che non emette dogmaticamente delle sentenze, ma cerca di interpretare lo sviluppo storico come una necessità, parlando quindi d'una oggettiva storia giuridica, linguistica e religiosa, solo rispetto agli ultimi cent'anni; ragion per cui è assai singolare che Gottfried Arnold consideri non solo pragmaticamente, e quindi senza pregiudizi, le innumerevoli storie ereticali "dall'inizio del Nuovo Testamento fino all'anno del Signore 1688", giudicandole sì causalmente determinate, ma essendo anche già pienamente consapevole di questo punto di vista non teologico. Il che si può distintamente dedurre dalla sua prefazione (1.marzo 1697).

Ebbene, l'autore non ha voluto dare nuovi spunti di conflitto e di polemica riguardo ai dogmi, cercando piuttosto di raccontare e di guardare ai fatti "in virtù della retta natura della storia" come a determinate *actiones* trascorse. Non gli è passato neppure per la mente di far credere innocua, o più simile al cristianesimo primitivo, una qualsivoglia setta religiosa; e neppure si è lasciato andare – come perlopiù s'era fatto fino allora nelle storie della Chiesa – a dipingere a fosche tinte un determinato avversario come il papa (come accadeva ancora da parte di quasi tutti i deisti inglesi), falsando a questo fine tutte le relazioni conseguenti. Il grande comandamento dell'amore non è legato ad una visibile comunità ecclesiale, bensì riscontrabile fra tutti i popoli della terra. Ricercare dove sia la vera chiesa, è quindi ardua impresa "dato che ciascuno, assecondando le proprie inclinazioni ed interessi, vuole che per essa s'intenda la religione in cui egli è nato."

Del resto, Arnold ha scritto a bella posta il suo libro nella sua lingua madre tedesca, affinché possano farsene un giudizio tutti, non solo gli eruditi; è pur vero che le schiere dei miscredenti, dei beffeggiatori, insomma di quelli che vivono senza Dio, rappresentano ormai la massa più grande al mondo, eppure non si dovrebbe – muovendo dalla generale decadenza della cristianità – tentare

di far valere una giustificazione per l'ateismo. Assai ragguardevole è pure la conclusione della prefazione, dove Arnold dichiara esplicitamente di credere nella divinità di Cristo, in contrasto col capitolo in cui difende in apparenza ariani e sociniani; il che deriva solo dal fatto che una parte del manoscritto è andata smarrita. Dovunque si trovi una contraddizione tra una prefazione, una dedica, un poscritto, e il libro stesso, là si possono bene ipotizzare – nella prefazione e in analoghi passaggi – delle umane attenzioni e riguardi, persino nel sincero e coraggioso Gottfried Arnold.

Biografia di Arnold – A prescindere da un compendioso schizzo autobiografico, la vita di Arnold ci è stata narrata da un suo compagno di fede. Egli visse nelle modestissime condizioni d'un precettore e predicatore tedesco in un'epoca in cui i suoi pari – in Francia e in Inghilterra – avevano oramai una posizione eminente nello Stato; egli incolpa se stesso perché il vizio dell'ambizione si è gonfiato oltremodo in lui, dacché è diventato "Magister" a soli vent'anni. Era nato il 1666 ad Annaberg, in Sassonia, dove suo padre faceva il maestro di scuola. Non aveva ancora 13 anni quando fu costretto ad insegnare a bambini stranieri per guadagnarsi il pane. E divenne precettore dopo aver conseguito il titolo di "magister"; tanto che, con le sue continue ammonizioni, dev'esser riuscito insopportabile ai suoi coinquilini. E certamente anche ai suoi allievi. Quale precettore e maggiordomo visse dapprima a Dresda, dove si aggregò al superiore predicatore di corte Spener, che già allora – anche più arditamente che in seguito – difendeva la sua conventicola pietististica dagli attacchi dei teologi conservatori.

Come scrittore, Arnold si fece conoscere la prima volta nel 1696, con un libro sulla fede dei primi cristiani. Dopodiché, mentre lavorava alla sua opera principale – la Storia della chiesa e delle eresie, appunto – si decise a compiere un passo che ci rivela l'uomo in tutta la sua semplice grandezza. Nel 1697 era stato chiamato a Gießen come professore di storia, ma si dimise dalla cattedra dopo un anno appena, perché la rinascita spirituale era per lui una cosa assai seria e perché, a lungo andare, non avrebbe potuto convivere né con gli studenti né coi professori. La sua personale spiegazione dei motivi che lo spinsero a lasciare (1699) l'invidiatissima posizione, è una prova documentale del suo carattere.

Due anime albergavano, ahimé, nel suo petto; una lo spingeva ora a vivere solo ed esclusivamente per il suo interiore bisogno di verità, l'altra lo allettava ora a brillare per le sue capacità filologiche. Non aspirava, allora, ad una carica ecclesiastica, perché nella profonda decadenza della cosiddetta cristianità

egli non poteva adattarsi neppure alle cerimonie esteriori; tanto che si lasciò convincere ad adoperare le sue doti proprio per spiegare il decadimento delle Chiese, a purificazione della storia ecclesiastica dovunque falsificata. Aveva appena assunto la sua carica, quando l'antico disgusto e sazietà per la morta erudizione si trasformò in lui in un'autentica angoscia spirituale: "Crebbe di giorno in giorno la ripugnanza per la boriosa e vanagloriosa aridità della vita accademica." Non sopportava più la vita fatta di segreta ambizione e di preoccupazione per il pane; disprezzava se stesso, anche se evitava di prender parte alle gozzoviglie dei suoi colleghi.

Come predicatore, Arnold si sentiva palesemente più libero o indipendente; è pur vero che era a totale discrezione del principe se, ad un pietista come lui, fosse lecito o no salire sul pulpito, e che lui incontrò subito difficoltà a Quedlinburg; ma poi trovò una certa tranquillità ad Eisenach (1770-1705), e finì per esser nominato pastore e ispettore di Perleberg dal primo re di Prussia (dopo un breve servizio a Werden). Negli ambienti pietistici, sembra che l'avessero presa a male perché Arnold, dopo aver disdegnato la cattedra, ora accettava un posto così prestigioso, o forse solo perché – contro i suoi princìpi spiritualistici – aveva contratto matrimonio: un'unione invero molto religiosa con la figlia d'un pastore, ma pur sempre nozze rallegrate da tanti bambini. Era stato malato per un anno, quando la morte lo colse il 30 maggio 1714, poco dopo l'ascesa al trono del re soldato. Ricordo questa circostanza perché la cronaca riferisce che la causa prossima della sua fine fosse stata la rabbia e lo spavento derivanti da questo fatto: durante la comunione, dei soldati erano penetrati nella sua chiesa per sequestrarne con la violenza dei giovani destinati al servizio militare.

A conferma del suo sentire non ecclesiastico, quasi si potrebbe dire panteistico, depone un protocollo su una delle ultime parole còlte al suo capezzale. "Dopo aver ingerito qualcosa per rimettersi in forze, disse queste parole: io mangio Dio in tutte le briciole di pane! Nel godere il cibo terreno, egli pregustò quanto buona, dolce, vigorosa e salutare fosse l'essenza e la parola di Dio." Arnold aveva raggiunto l'età di 48 anni. In suo onore, non mancarono commemorazioni e poesie da parte pietistica.

Bisogna distinguere il più nettamente possibile, in Arnold, tra l'inclinazione del suo cuore, che spingeva lui come altri pietisti ad una semplicissima imitazione di Cristo, e i suoi studi storici che gli facevano condannare senza riserva ogni tipo di eresia, di modo che la sua Storia degli eretici diventò un fondamento della tolleranza, oltre che (per buona parte contro il suo volere) della stessa critica religiosa. Solo un devoto pietista come Arnold poteva, allorché morirono uno dopo l'altro i suoi due bambini di cinque e di due anni, commemorare i

piccoli defunti dedicandogli versi così terribilmente gioiosi come questi:

> *"O vittoria! Grande vittoria! Quando i bimbi trionfano,*
> *E sfidano peccato, morte, inferno, satana, carne e mondo,*
> *e quant'altro d'allettante nell'anima s'annida."*

"STORIA DELLE CHIESE E DELLE ERESIE" – Ma solo un pietistico libero spirito, quale fu Arnold come storico, poteva proporsi di dimostrare, con la sua Storia degli eretici, che parecchi uomini illuminati – come lo stesso Gesù – erano stato tacciati di eresia, che i capi religiosi erano stati il più delle volte i veri persecutori dei veri cristiani, che nei concilii e nei sinodi sedettero sovente individui rissosi, che la vera Chiesa era costituita non dalla grande massa dei persecutori, ma dal piccolo gregge dei perseguitati. Si badi al fatto che, solo 13 anni dopo la Storia delle eresie, sarebbe uscito il Libro del Liberi pensatori di Collins, e che, nella Storia di Arnold, i liberi pensatori d'Inghilterra, d'Olanda di Francia e Germania, vi leggevano molte più cose di quante egli vi avesse scritte. Da tutti i suoi attacchi contro la Chiesa di volta in volta dominante, Arnold aveva voluto trarre la conclusione che l'individuo non doveva preoccuparsi di dogmi e di precetti, dovendo piuttosto ricercare la sua propria, personalissima via verso la rinascita.

Deisti e liberi pensatori, però, i quali non nutrivano alcun bisogno di religione positiva, vi lessero solamente questo: che fin dalle origini non era esistito un Cristianesimo puro, che i capi ecclesiastici da sempre – e ancora fino all'età presente – non miravano ad altro che "a conservare per sé e per i loro accoliti, con gli onori e l'autorità, anche comodità, introiti e altri privilegi, che i sedicenti religiosi imperversavano sugli oppressi peggio dei tiranni o delle bestie", e che i peggiori vizi si potevano rilevare distintamente dagli scritti degli inquisitori; eppoi che gli stessi grandi signori del potere ecclesiastico sarebbero stati riconosciuti – nell'età degli Apostoli – quali abominevoli eretici, e che l'eresia era uno spauracchio escogitato ad arte, una larva o un "non-ens", un colpo di Stato clericale, una colonna portante della sovranità ostile allo spirito.

Ciò che da parte di concistori, inquisizioni, e simili, era stato consumato contro il diritto di intere comunità, ha inflitto danni irreparabili alla verità. Soprattutto, nessuno ha mai posseduto il diritto di collocare "al disopra e accanto alla Sacra Scrittura anche certi simboli, confessioni, tesi e dogmi", esaltandoli e imponendoli agli altri come norme di fede. In conclusione, la segreta intenzione dei facitori di eretici era stata troppo spesso solo quella di guadagnare o di mantenere introiti e prebende.

"Onore" d'eresia – Tutti questi punti vengono proposti da Arnold solo come interrogativi nelle "*Allgemeine Anmerkungen von denen Ketzer-Geschichten*" //Osservazioni generali sulle storie degli eretici// ; ma è Arnold stesso ad osservare come le persone giudiziose possano ben comprendere il suo modo di vedere. Aggiunge comunque una risposta a codesti quesiti, chiarendo così – in maniera più vivace e più palese che nella sua dottissima Storia – in che cosa consiste la tendenza o lo spirito della sua fatica. Adduce intanto un grande numero di autorevoli teologi quali compurgatori giurati di questa affermazione: molti così definiti "eretici" non sono stati compresi, e per questo li si volle condannare. Vengono perciò citati centinaia di passi che denunciano l'avidità e la smania egemonica dei religiosi, avverso i sacerdoti che si mordono e si azzannano reciprocamente come cani rabbiosi. Per la rabbia e il livore si è talmente diffamato il nome di eretico, che ora è quasi un onore – o non è affatto vergogna – fregiarsi di tale appellativo. Là dove ai devoti non si poteva rinfacciare alcun sentimento di ribellione verso lo Stato, si è presa semplicemente la religione a pretesto per gridare: costui non ha rispetto per la religione!

Chi vive in maniera veramente pia, viene chiamato con disprezzo quacchero; chi si abbandona ad una seria, intima devozione, vien tacciato di papista occulto o seguace di Weigel, cioè "Weigelianer". (Si badi bene: Arnold non perde occasione per ribadire con forza che luterani e calvinisti imperversano di più e peggio dei papisti del passato, e che si preferisce vivere sotto i papisti che sotto la cattiveria dei pastori.)

Con una interiorità di cuore, che cercheremmo invano nei predicatori ufficiali di tolleranza in Inghilterra Olanda e Francia, si reclama attenzione e tolleranza per ogni opinione, persino per ogni errore. Dovrebbe pertanto cessare la reciproca denigrazione (con gli epiteti Luderana, Papasini ovvero asini papalini, Sauiten ossia figli di scrofe); degli innumerevoli libelli denigratori si dovrà fare una catasta alta fino al cielo, da distruggersi con le fiamme. Senza questa litigiosità delle Chiese dominanti, diverse deviazioni dalla fede più inveterata non avrebbero portato alla fondazione d'una setta, non si sarebbero alimentati in tal modo irreligiosità e ateismo. E Arnold non tralascia di chiedere ai suoi lettori di tener sempre presente lo spirito che anima il suo libro, rammentandosi ogni volta, nelle singole storie ereticali, dei suoi fondamentali presupposti.

Konrad Dippel – È mortificante per la cultura, per l'autostima e per l'amor proprio dei tedeschi, che uomini come questo Arnold siano conosciuti – in Germania – solo da pochi studiosi specialisti, noti appena di nome alle persone colte, del tutto ignoti al popolo. Fosse stato un francese, sarebbe (anche da noi)

una gloria della Francia.

Le cose non stanno diversamente per il suo allievo Johann Konrad Dippel che, sotto il nomignolo di Christian Democritus, pubblicò molti libri ed opuscoli dai titoli bizzarri e di vivace scrittura: da nemico dichiarato della Chiesa cristiana, da fervente seguace di Gesù.

Nato nel 1673 non lontano da Darmstadt, Dippel fu per tutta la vita un temperamento instabile, ora profondamente calato nell'imitazione di Cristo, ora divorato e sospinto dall'ambizione di scopritore e fondatore di religione. A Gießen concorse per conseguire il titolo di "magister" in teologia, da cui avvampò una delle solite dispute; Dippel non fece mistero di quanto lo disgustasse tutto quell'accademico affacendarsi e affannarsi, con gli stolidi richiami ad Aristotele e a Platone, con le sue vuote cavillosità; mentre lui riconosceva, quali basi della ricerca, solo l'esperienza fisica o psichica. Ragion per cui non ottenne alcun impiego.

Respinto così dalla teologia, si mise alla prova con le scienze occulte della chiromanzia e dell'astrologia, esibendosi volentieri anche come predicatore. Ma le sue prediche erano talmente poco ecclesiastiche, che sarebbe passato già allora per un pietista se non si fosse imposto ancora per la sua condotta di vita, cioè quale "uomo galante e ammirato bellimbusto"; era diventato un millantatore, oltre che un tipo carico di debiti. Il largo e rotondo collare da predicatore gli andava stretto come una macina. Sembrava non esser stato molto lontano da una devozione empia, senzadio. Era insomma un mistico intriso di scetticismo.

Teatro di questa sua attività transitoria fu inizialmente Strasburgo, città che Dippel dovette lasciare precipitosamente perché, in una delle frequenti risse studentesche, uno studente era morto, ed egli, essendo in qualche modo coinvolto nella vicenda, aveva tutto da temere da un'inchiesta giudiziaria. Fuggì a Darmstadt, da dove approdò poi a Gießen; in entrambe le città cercò di aggregarsi al pietismo, non ancora però come "rinato", bensì soltanto – stando alle sue stesse parole – per amore d'una lucrativa sistemazione e d'un vantaggioso matrimonio, che peraltro non riuscì a concludere.

Presto nacque in lui, che in principio aveva solo simulato il pietismo, l'autentica illuminazione. Uno sguardo su tutta la sua vita e la sua opera non lascia dubbi sul fatto che Dippel fu assolutamente sincero nella cronaca di questo evento; solo che noi non potremo dimenticare come – sia prima che dopo – scepsi e misticismo si contendessero la sua anima, e che con gli anni Dippel si trasformò vieppiù, e sempre sinceramente, evolvendo da devoto pietista non

chiesastico in autentico razionalista. Aiuto e guida, nella crisi della sua anima, fu lo splendido Gottfried Arnold.

Già Spener, con l'instaurazione del pietismo tedesco, eppoi Arnold, con la sua universalmente efficace difesa di quasi tutte le eresie, avevano esercitato un influsso maggiore del sempre solitario Dippel; ma non è lecito ignorare che le meschine condizioni della Germania costringevano sia il pavido Spener sia il coraggioso Arnold a compromessi con la Chiesa, mentre Dippel per tutta la sua sempre precaria esistenza restò fermo nell'appassionata contestazione dell'ortodossia, che egli nel titolo d'un suo libello chiamò una volta "*orcodoxia*", che doveva significare appunto "fede dell'orco".

Subito dopo la sua "rinascita", Dippel pubblicò il primo dei suoi opuscoli contro l'ortodossia col titolo "*Das gestäubte Papsttum*" //Il papato polverizzato// e, di lì a poco, "*Wein und Öl in die Wunden des gestäubten Papsttums*" //Olio e vino nelle ferite del papato impolverato//; ebbene, il primo poteva trovare magari dei difensori fra i luterani (almeno tra quelli che pensavano più liberamente), ma il secondo non più. Faccio subito rilevare che Dippel – nemico giurato del luteranesimo – fu sicurissimamente un discepolo o un continuatore di Lutero in un duplice riguardo. Lo fu nel linguaggio, formatosi manifestamente su quello di Lutero, e che nei migliori scritti polemici non è troppo inferiore rispetto al suo modello. Eppoi lo fu nella risolutezza dell'azione; quell'energia che Lutero sprigionò sospinto dal suo dèmone, Dippel la indirizzò consapevolmente, e perciò inutilmente, al suo fine: diventare il fondatore d'una nuova religione. Per l'intrepidezza non fu certo da meno del suo grande modello. Dice di voler ubbidire in tutto e per tutto al suo langravio, salvo che nei comandi "che rientrano nell'arena della coscienza".

I numerosi libelli che Dippel continuò a sventagliare negli anni successivi prendono di mira soltanto l'ortodossia; a poco a poco, però, i modi offensivi si attenuano, e Dippel finisce per schierarsi contro il pietismo ecclesiastico e a favore d'un separatismo non chiesastico. Non avevano torto, gli oppositori, affermando che l'anticlericalismo di Dippel sarebbe sfociato in qualcosa di non cristiano; eppure Dippel poté credere per tutta la sua vita di non aver mai rinnegato il proprio "assenso" al suo Salvatore.

Dei pamphlet di Dippel farò, mediante letterali citazioni da un piccolo gruppo di essi (quelli degli anni 1703 e 1704), una presentazione migliore che attraverso un astratto sommario. Ne abbrevio naturalmente non solo i contenuti, ma anche i titoli lunghissimi che, secondo il costume dell'epoca (non solo in Germania), intendevano essere dei veri e propri manifesti programmatici.

CONTRO LA TEOLOGIA – Dippel, che nel 1703 si occupava nuovamente di ricerche alchimistiche, lamenta in una "poetica" prefazione che un professore l'avesse costretto a rompere il suo vile silenzio e a prendere la penna con le dita annerite da polvere di carbone. "Stavolta era inevitabile mostrare al popolo del Pindo che il sacco del sapere pendeva sì alla parete, ma che talvolta, quando montano i grilli d'altra specie, anche la mano sporca affonda nella fontana di Pegaso." Quel professore di Gießen, che alla gioventù studentesca smerciava pula per grano, lo aveva sfidato. Ed egli, Dippel, tutto ciò che aveva imparato nelle università non lo degnava neppure del nome di erudizione profana, men che meno del nome di teologia. Da quasi un millennio e mezzo, la teologia accademica del professore ha avvelenato il cristianesimo, ha fatto scomparire l'amore, aizzando nel sospetto, nell'odio e nell'invidia gli animi degli ascoltatori contro coloro che non vogliono baciare i piedi all'inquisitore.

I professori offrono agli studenti solo merce tarlata, cibi avariati che essi sono costretti dopo a risputare. Gli si obietta, dice Dippel, che la funzione d'un docente è di istruire le persone, non già di renderle devote. Già, ma le vere esigenze d'un teologo possono esser trasmesse solo dallo Spirito santo. Ciò che invece si fa all'università, forma tanto poco un teologo quanto i giochi di prestigio d'un illusionista formano un erudito. Riguardo alla scrittura, nessun teologo ha un giudizio migliore. Nondimeno si scrive un libro dopo l'altro, ed un rabbino si congratula poi con l'altro per queste ciarlatanerie da saltimbanco. No, per spiegare la Scrittura non c'è bisogno di logica né di geografia né di cronologia; tant'è che l'anno di nascita di Gesù resta sconosciuto senza pericolo per la nostra salvezza. Tutt'al più la storia si raccomanda ad uno studente di teologia, ma non così come viene trattata nelle università, dove ciascuno legge dalle antiche Scritture quel che serve agli addobbi della propria setta; solo Gottfried Arnold ha incominciato ad osservare gli eventi storici con occhio imparziale, ma lui non troverà posto presso le università, là dove gli studenti credono e non debbono vedere, essendo invece costretti a rigirare la paglia già trebbiata.

Il colmo di ogni accademica insania è di voler ancorare la dottrina teologica alle inutili discipline della logica e della retorica; Aristotele non era che un folle. Tutta l'anticaglia della teologia luterana è un affare di memoria. Un vero imitatore degli apostoli è stato Tauler. La Riforma era stata già reclamata dal Valdesi, dai poveri Fratelli di Lione, da Wicliff e da Hus; e tra i semplici, incolti anabattisti, vi sono stati più devoti che tra luterani e calvinisti, mentre le guerre di religione delle Chiese ortodosse non erano state più sacre della resistenza opposta dagli anabattisti a Münster. (Ma Dippel difende qui anche i primi,

ignoranti quaccheri). E i professori, finché litigheranno per le tesi dei loro padri, saranno necessariamente guide cieche per i ciechi.

Alla fine, si propone una classificazione delle scienze in base al principio: ogni sapere dev'esser utile o all'uomo esteriore o all'uomo interiore. All'interiorità dell'uomo viene in aiuto la vera teologia o lo spirito libero, che perviene all'immagine divina; alla sua vita esteriore soccorre la medicina, sostenuta dalla fisica, in special modo da astrologia, chimica, nonché dalla magia naturale. L'uomo, come cittadino, necessita della matematica con tutte le sue diramazioni (tra cui si contano musica e poesia), ma anche geografia e storia.

"Tutto quanto resta dell'accademica erudizione non trova alcuno spazio in mezzo a queste concrete discipline, ed è sostenuto dallo spirito dell'errore di menare per il naso la gente, creando anche tra gli uomini tanto profitto quanto il mestiere dei fabbricanti di carte, cioè di sprecar tempo e denaro nelle dissolutezze. A questa categoria appartengono infatti le tre imbellettate meretrici: la metafisica, la logica e la retorica."

CONTRO LE ACCADEMIE – L'eresia esorbita già nell'esser non cristiano quando si dichiara che la validità della funzione docente consiste unicamente nello spirito. È ormai arrivato il tempo, infatti, in cui i denigrati eretici possano godere un prestigio pari a quello delle facoltà teologiche. Certo, fintanto che il professore – accanto all'affettazione dello spirito – raccomanda ancora i graveolenti escrementi del folle Aristotele, lo spirito dell'errore sarà sempre in lui. I professori ricevono a domicilio i denari, estorti in precedenza al popolo da soldati e da sbirri, ed osano ancora attaccare gli uomini che si fanno scrupolo di mangiare il pane rubato o di abbindolare la gente con merce di scarto.

È naturale che una libidinosa classe clericale di tal fatta difenda il diritto delle autorità di estorcere soldi dai poveri. Ed è evidente che le università sono seminari di tutti i vizi e di ogni assurdità. Lo studente farebbe meglio, risparmiando oltretutto, a leggere nei libri ciò che più o meno si declama durante le lezioni accademiche: "Perciò io destinai più volentieri, data anche la mia condizione di allora, quel ducato che avrei dovuto versare ogni semestre al professore per il gioco dei birilli o per una pinta di vino, cosa da cui il corpo trasse almeno qualche vantaggio per il suo benessere."

In un "bilancio finale" del 1704, viene deriso ancor più amaramente il ceto dei religiosi che guadagna il suo pane come con un mestiere; a lui, Dippel, hanno imputato dal pulpito la sua alchimia e i suoi debiti, ma è molto più scellerato che i predicatori si facciano consegnare i soldi prima di aver fatto il loro dovere di fronte ad una salma. Lo si calunnia dicendo che, con la sua presunta arte

alchimistica, avrebbe sfilato ed estorto dalle borse di grandi signori cospicue somme, per cui egli ha ogni motivo di accalorarsi più sul sistema alchimistico che sui sistemi teologici. È vero, come alchimista "per vocazione" egli aveva perso la sua grande speranza. Aveva lavorato onestamente, e non per nulla si dà al chimico la speciale qualifica di "lavorante". Certo, distillare l'oro è possibile grazie a dio e alla natura. Lui ha voluto mangiare il proprio pane, e ha creduto nella propria coscienza, giacché è un "furto legalizzato quello di sfilare, con la lingua e con la penna, i denari dalle tasche delle persone, senza procurar loro in nessun modo qualche giovamento, né alla loro anima né al loro corpo."

Quanto ha imparato altrimenti, non è stato che sciocca e vana bardatura. Ma se avesse davvero avuto il *caprice* di arricchire i grandi signori mediante l'alchimia, avrebbe forse alleviato in tal modo i poveri sudditi. Il fallimento non è stato solo colpa sua. Del resto, egli non ha preso tanto denaro quanto, dai grandi signori, a titolo di pensione annuale, ne incassano certi uomini in cambio della loro parlantina – vale a dire i religiosi –, i quali in campo religioso si spacciano per collaudati alchimisti. In ogni caso, il sistema del vettovagliamento chiesastico è più riprovevole dell'alchimia; quando i prelati a ciò delegati saranno costretti a restituire tutto ciò che hanno strappato al prossimo con l'astuzia e la violenza, allora anch'egli vorrà pagare con la sua alchimia i debiti propri e i loro.

In queste pagine, Dippel mostra di sapere benissimo in che cosa è consistita la sua maggiore sfacciataggine: nel non riconoscere più come chiesa, nel suo amore per la libertà, la Chiesa pietistica. Vedremo presto come dev'essere inteso quando esclama: "Se non voglio riconoscere un gatto dipinto per un leone, non per questo io respingo ogni genere di pittura."

ALCHIMIA – L'arte alchemica, per causa della quale Dippel si difende così sinceramente qui e altrove, ha un ruolo solo marginale nella sua dottrina, ma un'importanza molto maggiore nelle vicende esterne della sua vita; ed è per questo che ce ne occupiamo ancora un poco.

Dippel sentiva impellente la vocazione di riformatore ecclesiastico, addirittura di fondatore di religione, col diritto di cui – secondo la dottrina dei quaccheri e dei pietisti – ogni laico era portatore; ciò nonostante, professionalmente parlando, egli era medico e chimico: una qualità che, alla fine del Settecento, voleva dire ovviamente alchimista, ovvero un uomo che cercava la pietra filosofale in grado di trasformare (secondo la quasi universale scienza del tempo) i metalli vili in oro. Intenzionalmente ho parlato, appunto, di *scienza* generale dell'epoca, non solo d'una *fede* generalizzata. Quando viveva ancora a Gießen, Dippel

poteva con la migliore coscienza spendere tempo e denaro negli esperimenti chimici, poteva in buona fede accettare grandi somme per attrezzarsi un laboratorio nella solitudine d'una fattoria agricola; poteva aspettarsi la finale metamorfosi di piombo in oro con la stesso affidamento scientifico con cui oggi – per fare un esempio – dei fisici assai realistici (come Werner Siemens) hanno programmato la produzione sintetica di albume da sostanze inorganiche.

Si può ammettere che l'alchimia – in quel tempo già in via di transizione verso la chimica – trovasse più facilmente accesso nelle teste visionarie, e che la mistica religiosa e la fisica si toccassero a vicenda; ma proprio Dippel era tutt'altro che un utopista, compiendo nel suo raziocinio una netta separazione tra la rinascita morale e l'interesse puramente pratico della produzione aurea. Non era minimamente ossessionato dai miracoli; nell'esemplare vita di Gesù i miracoli erano per lui un aspetto secondario, e tanto meno l'esaudimento delle sue speranze alchimistiche rappresentava per lui ancor meno un miracolo, ma solo un'esperienza in più. Si potrà sorriderne ma, nel fondo della sua anima, Dippel – vuoi come alchimista vuoi come pietista – fu fermamente convinto di star saldo sul terreno dell'esperienza.

Dippel a Berlino e in Olanda – In ogni modo, come nemico della Chiesa ortodossa e perfino come critico della conventicola pietistica, Dippel venne perseguitato dovunque; come medico e come alchimista, il suo nome divenne celebre tra i ceti alti e bassi. Dopo aver pubblicato i summenzionati opuscoli (1704), fu invitato come alchimista a Berlino, alla corte del primo re di Prussia, forse soltanto per sorvegliare – da esperto – le dubbie pratiche d'un sedicente alchimista, il conte Caetano, che colà aveva promesso di riempire le casse vuote del prodigo sovrano.

Questa chiamata a corte è tanto più sorprendente in quanto Dippel aveva ormai esaurito il suo latino alchimistico e il suo denaro, eppoi – come abbiamo udito – cominciava a dubitare della propria arte. A farlo andare a Berlino era stato il conte Wittgenstein, maresciallo di corte del re; si può ben supporre che fossero decisive al riguardo le relazioni della casa Wittgenstein col pietismo; vent'anni dopo, un altro conte Wittgenstein avrebbe intrapreso l'edizione della Bibbia cosiddetta "di Berleburg", osando mettersi in contatto con Lorenz Schmidt e con Edelmann, pur pensando ancora a far soldi (a vantaggio dei suoi fini ideali). In ogni caso, Dippel fu liberato dalle sue ristrettezze economiche, e a Berlino tornò a vivere alla grande. Che poi egli, nei suoi esperimenti chimici, abbia scoperto personalmente il celebre azzurro di Berlino – come afferma

Bender (p. 81) – può restare senz'altro una questione irrisolta,[28] e così pure la questione se abbia prodotto invenzioni veramente utili. È incerto, oltretutto, se Dippel a Berlino avesse avuto personali contatti con Spener, il quale morirà un anno dopo. Di sicuro, c'è solo che Dippel prese parte alla scoperta della truffa di Caetano, il quale fu condannato e decapitato nel 1707.

In quell'anno terminò anche la fortuna di Dippel a Berlino. Però non fu l'alchimista a soccombere ai suoi avversari, bensì, ancora una volta, il pietista. Carlo XII di Svezia – rappresentando allora, già da signore della Pomerania, un pericolo incombente per il Brandenburgo – si era pronunciato alla corte di Berlino contro il pietismo; Dippel aveva risposto per le rime, e venne arrestato dietro pressione dell'ambasciatore svedese; venne quindi rimesso in libertà per intercessione del conte di Wittgenstein, ma poté sottrarsi ad un nuovo arresto solo con la fuga. Si recò in Olanda, dove lavorò (fino al 1714) come medico.

Nel libero paese delle sette e della tolleranza conobbe per la prima volta i due grandi liberatori che, ai margini di ogni esigenza ecclesiastica e invero anche religiosa, avevano contribuito massimamente al debellamento dell'ortodossia: Hobbes e Spinoza. Ed è oltremodo significativo il fatto che Dippel, sulle prime, condannasse questi due "atei" nello stesso modo in cui, negli anni giovanili, aveva lottato contro il pietismo. Il suo animo si rivoltava contro l'incondizionata necessità della natura che egli (come accade spesso ancora oggi) scambiava con predestinazione o fatalismo; lo spaventava inoltre il fatto che il meccanismo della nuova filosofia (dell'empirismo, a cui era pure dedito) avesse reso l'ateismo in Olanda così comune come il "pane quotidiano". Questo ripudio della nuova filosofia Dippel lo espresse nel 1708 nel suo ragguardevole opuscolo intitolato "*Fatum fatuum*, ovvero la stolida necessità". Noi potremmo renderlo con l'espressione "fato insulso".

Dippel aveva pieno diritto di affermare che la "mostruosa" predestinazione portava conseguentemente al fatalismo dei libertari e alla negazione d'un Dio trascendente; ed era pure nel giusto quando diceva: il dogma meccanicistico non spiega nulla, la natura non è morta, ma vivente, talché la convinzione dell'invadenza d'un mondo incorporeo in quello sensoriale è essa pure un fatto dell'esperienza. Ma Dippel è oggi dimenticato proprio perché non seppe esprimere tutti questi pensieri nel nostro linguaggio, perché allora – a mezza strada del suo sviluppo – egli mescolò insieme tutte le locuzioni d'una fisi-

28. La vita di Dippel è ottimamente descritta nel saggio "J. C. Dippel, lo spirito libero venuto dal pietismo" di W. Bender (Bonn, 1882), dove anche il ritratto della sua evoluzione religiosa risulta soddisfacente.

ca "spirituale", caoticamente e spesso tentennando, per esprimere questo suo buon sentimento: il meccanismo dogmatico non ci fa avanzare più della dogmatica fede chiesastica. Certo, Dippel non arrivò mai ad una così chiara e rassegnatamente scettica concezione, e sicuramente non in Olanda, dove l'irrequieto pensatore esercitava la medicina restando fedele alla sua abitudine di attaccare l'avversario di turno con un libello, senza lasciare tempo ad un approfondimento dei problemi.

Di nuovo non sappiamo esattamente per quale motivo Dippel dovette lasciare d'improvviso l'Olanda; probabilmente si era reso scomodo con uno scritto politico in cui – al tempo della guerra turco-svedese – la religione maomettana era presentata come superiore rispetto al luteranesimo ortodosso; o forse questo "miglioratore del mondo" aveva fatto solamente dei nuovi debiti.

"Un pastore e un gregge" – Si trasferì nel 1714 ad Altona ovvero – nel linguaggio della geografia coeva – in Danimarca. Già in Olanda, per dire il vero, Dippel aveva compiuto il suo distacco dagli sforzi intesi ad instaurare una nuova Chiesa pietistica; sempre più distintamente si poneva la mèta d'un "libertarismo pietistico", totalmente svincolato dalle Chiese. Nello scritto programmatico "*Ein Hirt und eine Herde*" //Un pastore e un gregge// egli ripudiava ogni coercizione dogmatica e statale; neppure la Bibbia voleva riconoscere più quale fondamento dell'unificazione di tutte le confessioni, mirando invece a fondare l'unione tra cristiani, ebrei e musulmani sulla sola morale, permettendo ad ogni cittadino di servire Dio alla propria maniera.

Ebbene, in Danimarca gli parve di essere in grado, grazie alle sue relazioni con la corte, di propagare idee così ostili alle Chiese. Ma si era illuso sulla serietà del re; allorché attaccò la famiglia dei conti Reventlow, uomini e donne favoriti del re, gli fu intentato un processo e, con palese violazione del diritto, i suoi scritti (in particolare "Un pastore e un gregge") condannati alle fiamme per mano del boia, e lui personalmente al carcere a vita. Fu portato nel 1719 nella fortezza di Hammershus sull'isola di Bornholm; solo nel 1726, dopo ripetuti tentativi del conte Wittgenstein, venne rimesso in libertà.

Si recò quindi in Svezia, dove gli ortodossi pretesero la sua immediata espulsione e dove questa problema personale pesò per un certo tempo nelle battaglie costituzionali tra nobiltà e clero. Dippel divenne alla fine medico personale del re, rendendosi come tale benemerito nella fondazione di istituti d'interesse collettivo. È molto singolare il fatto che la sua problematica natura non fosse peraltro soddisfatta di questo lavoro, che ricordava la formale perfezione dei pietisti di Halle; di modo che "guardava tutto con occhi indifferenti".

QUESTIONI – In questo stato d'animo, Dippel pubblicò in Svezia il più strano tra i suoi numerosi libri confessionali, cioè un progetto di via alla salvazione, che attraverso 153 questioni avrebbe dovuto mandare a catafascio l'intero luteranesimo e suscitare l'ammirazione del mondo. Se si spogliano questi pensieri del loro linguaggio pietistico-cristianeggiante, non resta davvero nient'altro che la moraleggiante religione naturale dell'illuminismo razionalistico. La funzione mediatrice e la riparatrice giustificazione di Gesù vengono respinte in maniera non equivocabile; la redenzione non è una conseguenza della morte di Gesù, bensì un evento (un processo) nel cuore dell'uomo, che vede in Gesù Cristo il suo modello ideale. Le parole sono oltremodo cristiane, l'idea invece no, tanto che dappertutto si potrebbe sostituire Gesù Cristo con Socrate o con Confucio; cosa che Dippel era lontano dal pensare.

Subito dopo la pubblicazione di tali "Questioni", Dippel fu dal re e dalla nobiltà lasciato in balìa della rabbia del clero svedese; nel dicembre 1727 fu costretto a lasciare la capitale e il paese in preda alla malattia, esposto al freddo intenso. Per due anni vagò nella miseria di città in città, braccato quasi dappertutto, finché trovò un rifugio a Berleburg, dove i conti Wittgenstein (come alcuni altri conti a partire dal 1712, anno di nascita di Federico il Grande) concedevano asilo a tutte le persone perbene, anche se non parteggiavano per nessuna religione esteriore! Per la verità, i pietisti di Berleburg non dovevano essere spiriti liberi nel senso di Dippel; lo importunavano con accuse sulla sua mondanità, scandalizzandosi addirittura del suo fumar tabacco. Al che lui replicava: codesta severità veniva forse dalle donne, che non volevano lasciarsi guastare il piacere del bacio fraterno dall'odore del tabacco. Negli ultimi anni, la meschinità di tali critiche può averlo irritato nei confronti con la conventicola; ma ciò che allora lo spinse ad una totale rottura coi pietisti dogmatici, fu in sostanza solo una conseguenza naturale della sua evoluzione interiore.

In realtà, Dippel era, fisicamente, un uomo stanco e finito allorché, appena sessantenne, decise di ritirarsi e di riposare dai suoi vagabondaggi; ma mentalmente era ancora assai vivace, come dimostra una serie dei suoi più combattivi libelli. Del resto, non pervenne ad una piena tranquillità, in quella cittadina; almeno due volte accolse un invito, di nuovo da parte d'un conte di Wittgenstein; durante una di queste visite morì d'improvviso nella notte tra il 24 e il 25 aprile 1734. Poco prima, il clero dell'Assia aveva avviato una nuova persecuzione a carico del sacrilego autore. Naturalmente, i seguaci raccontarono che era stato avvelenato, mentre per i suoi avversari se l'era portato via il demonio.

DIPPEL NON CRISTIANO – Dobbiamo tener presente che Dippel aveva con-

dotto la vita d'un chierico vagante, e che solo a Berleburg divenne membro d'una comunità pietistica organizzata e autoctona; i "rinati" di questa cerchia non facevano parte della corrente che civettava con l'ortodossia; questi erano bensì pietisti cristiani, ma volevano edificare una collettività del tutto nuova. Proprio in questo l'avversione di Dippel per ogni costituzione ecclesiastica si rivolse contro qualsiasi "pietà costituita"; in questo momento egli si trasformò in razionalista – da rinato a spirito libero –, che in luogo di slogan deistici aveva sulle labbra il linguaggio pietistico della Bibbia.

In realtà, questa svolta non si lascia spiegare solo dal fatto che il blablabla dei fratelli e delle sorelle lo irritava, e che non aveva comprensione per il chiassoso pregare e per le estatiche effusioni (anche la sua assenza dalle assemblee e la sua vita appartata gli vennero rinfacciate); certamente ne fu disgustato, come pochi anni dopo ne sarà nauseato Edelmann. Forse fu anche la vanità diplomatica del conte Zinzendorf a fare di Dippel un suo oppositore; ma certo il contrasto tra lui e Zinzendorf, che si offriva in ogni occasione, riguardava soprattutto un punto decisivo per la fede: Zinzendorf insegnava la redenzione dell'umanità mediante il sacrificio di Gesù, mentre Dippel aveva da tempo rinunziato ai dogmatici insegnamenti salvifici, e vedeva in Gesù Cristo – come s'è detto – nulla più che un modello, restando incerto solo se fosse un modello divino oppure umano.

Allorché Zinzendorf menò vanto di aver convertito Dippel su questo punto, questi ne ebbe abbastanza di quel "deficiente ipocrita, che si dichiarava suo fratello in ogni occasione, baciandogli ad ogni incontro bocca e mani con suo grande disappunto e ripugnanza". Dippel non voleva aver nulla a che fare con una tale "automa mentale, capace di blaterare di Dio per giorni e notti", insomma con un tale bugiardo che, per rilassarsi, leggeva il Dizionario di Bayle.

Ancora una volta: tali accessi di collera contro il più influente fra tutti i pietisti si potrebbero spiegare, per motivi personali, solo in parte; Dippel voleva liberarsi da ogni tutela ecclesiastica, e Zinzendorf istituiva una nuova comunità chiesastica, il gruppo di Herrnhut. Zinzendorf era un pietista cristiano, mentre Dippel si era evoluto in pietista non cristiano. In realtà, chi negava il riscatto dell'umanità per mezzo del sacrificio di Gesù, non era più cristiano, anche se recava sempre nel cuore il concetto ideale del Cristo.

La natura non cristiana di Dippel non fu riconosciuta neppure da Walch, il quale lo considerava soltanto uno tra i più rozzi indifferentisti, senza accorgersi che Dippel solo in questo punto si differenziava dai libertari razionalisti: cioè nell'esigere una indistinta devozione o pietà, mentre costoro si contentavano della morale tramandata, o della luce della natura. Certo, è difficile dire fino a

che punto questa differenza fosse solo di natura linguistica, o in quale misura la confidente unione con Cristo avrebbe potuto fornire il germe per una nuova religione di stampo cristiano. Ma Dippel, rinunziando perfino all'ultimo nesso col cristianesimo, restò completamente solo: per i pietisti era un razionalista senza Dio, per gli illuministi uno strambo originale che parlava pur sempre il linguaggio dei devoti. Certamente era nato una generazione troppo presto; le conseguenze implicite nella visione del mondo di Dippel – così imprecisa, eppure unitaria – le trarrà solo Edelmann, il più forte illuminista tedesco, l'ateo venuto al mondo pure lui troppo presto per poter agire su di esso.

L'anelito di Dippel verso una pietà "amorfa" lo rende indifferente non solo verso la propria chiesa positiva, ma anche verso l'intero cristianesimo storico; come la circoncisione e il banchetto pasquale degli ebrei sono stati aboliti nella nuova alleanza, così anche il battesimo e l'eucarestia non sono che un gioco d'ombre. Gli uomini dovrebbero accontentarsi di essere "soltanto cristiani"; ma questo non è che un mero nome casuale, se si considera che Dippel – nella "chiesa spirituale" dell'avvenire – ritiene superflua la stessa religione naturale. Continua invero a chiamare "rinati" (secondo il vocabolario dei pietisti) i cittadini del suo nuovo "regno", ma, in ultima analisi, non lascia validità neppure alla Bibbia, considerato che v'è un abuso pietistico della Bibbia, come v'è quello dell'ortodossia.

I razionalisti erano critici della Bibbia, e sottoponevano al vaglio della ragione tutto ciò che si doveva credere; Dippel parlava di spirito e di parola interiore, ma proprio per questo si allontanava ancor più decisamente dalla parola scritta, di modo che i veri servitori della Chiesa dello spirito dovevano "esser capaci di fare da sé dei testi fondamentali, nella nostra lingua tedesca, e di scrivere libri altrettanto validi come i primi cristiani" (secondo Bender, p. 136). Non è lecito farsi fuorviare dal fatto che Dippel tira in ballo di continuo il nome del Redentore; siccome ritiene marginale la figura storica di Gesù e svuota di valore il Cristo dogmatico, sarà difficile dire quale contenuto può aver collegato a quel nome. La sua religione "dell'avvenire" ama sempre chiamarla cristianesimo; tutto quanto espone è nondimeno la luce antichissima della ragione, e questo vangelo – come l'inglese Tindal ne coniò il termine nel 1730 – è per l'appunto antico come l'umanità. In un'occasione Dippel equipara anzi esplicitamente il Cristo interiore, mediante la congiunzione "ovvero", alla coscienza e alla ragione.

Con tali concezioni, Dippel era naturalmente incline a schierarsi per un generale affratellamento dell'umanità, non tanto sulla base d'un dogma generalizzato, quanto sul fondamento d'una morale universale. La prima istanza di

questa "unione" sarebbe dovuta essere: lo Stato non deve affatto ingerirsi in ciò che credono i suoi cittadini. Dippel era perfettamente consapevole della libertà di questo atteggiamento, ed irrideva pertanto (con pieno diritto) le aspirazioni unionistiche d'un Leibniz che allora – al servizio delle corti, e specialmente al servizio della Elettrice di Hannover – faceva freddi e talora frivoli tentativi di unificare le Chiese protestanti, e perfino tutte le Chiese cristiane, in un'unica confessione dogmatica o politica. Più e meglio di qualunque altro suo contemporaneo, Dippel sapeva che l'unione coatta degli uomini sotto un simbolo è un'intima falsificazione del vero, essendo ben consapevole del fatto che (come ci si esprime oggi) la religione è un affare privato. Dippel era un individualista nel senso più audace della parola; voleva liberare l'individuo umano da Chiesa, Bibbia e storia religiosa, e vedeva l'essenza del pietismo proprio in questa libertà di giudizio, ritenendosi pertanto legittimato a definirsi ancora pietista.

A. Silesius – Prima di illustrare la relazione tra pietismo e libero pensiero in esponenti assai diversi (forse non migliori, ma certo più noti), voglio tentare di mostrare in Angelus Silesius – autore molto citato, assai celebrato dall'ateo Schopenhauer, e di recente nuovamente edito dal frivolo mondano Hartleben –, come il bisogno di libertà dell'epoca (durante e dopo la guerra dei Trent'anni) andò molto oltre l'indifferenza verso antinomie così contingenti quali Roma e Wittemberg, pietismo e illuminismo, e come la nuova libertà tedesca cercò di inglobare generosamente persino misticismo e ateismo. Che Angelus diventasse cattolico (cosa di cui lo elogiò anche l'altro apostata Friedrich Schlegel), ci dovrebbe turbare poco o punto, come non turbò lui medesimo che stava – chissà come! – sotto l'influenza dei Gesuiti di Breslavia. Nelle rime migliori che di lui ci sono rimaste, Silesius è aconfessionale e alieno dal contingente.

Come le opere tedesche di Eckhart rappresentano un distacco dalla scolastica ortodossia del Medioevo, così le "*Geistreiche Sinn-und Schlußreime*" //Epigrammi ingegnosi// di Johann Scheffler sono un distacco dalla "scolastica" del luteranesimo "che dalla scolastica cattolica si differenziava solo per essere più sterile e meno perspicace" (come giudica Ellinger nella sua introduzione alla ristampa, a cui io debbo i dati principali sui predecessori di Scheffler.) Le rime di Scheffler acquistarono notorietà sotto il titolo dato nella seconda edizione, cioè "*Cherubinischer Wandersmann*" //Il pellegrino cherubico//, insieme con lo pseudonimo letterario di Angelus Silesius; tuttavia, al di fuori degli ambienti devozionali (in cui li aveva introdotti già Fr.Schlegel), si fecero conoscere

davvero solo grazie a Schopenhauer, che lo citava ed elogiava volentieri.[29]

Riguardo alla differenza tra il XIV secolo di Eckhart e il Seicento di Scheffler, va rilevato che Eckhart aveva dovuto rispondere del suo panteismo dinanzi all'Inquisizione, dove ritrattò in sostanza la sua dottrina di un'anima increata, mentre Scheffler fu ricondotto nel grembo della Chiesa cattolica dalla sua eresia panteistica.

Le relazioni tra Scheffler e Abraham von Franckenberg, uomo profondamente religioso in senso già deistico, ed infine col pietismo, sono note; meno note sono invece le indirette influenze cabalistico-alchimistiche e gli scritti astrologici. Che Eckhart fosse per Scheffler una fonte diretta e importante, è tuttavia da dubitare, malgrado vistose concordanze, non foss'altro perché tali coincidenze, spesso letterali, attraversano l'intera letteratura mistica a partire da Dionigi Aeropagita, rinnovandosi poi dal XIV secolo, e perché Eckhart – nell'età di Scheffler – non era ancora un autore rinomato; in ogni caso, l'efficacia nel tempo di Valentin Weigel fu molto più grande di quella di Eckhart; da Weigel, Scheffler attinse principalmente la fondamentale concezione panteistica della "Einfalt" (semplicità) di Dio, ed in più che Dio si manifesta solo nell'uomo. Oltretutto, tali questioni storico-letterarie non ci interessano qui più del teologico quesito: si potrà mai risolvere l'antinomia tra l'autosufficienza di Dio e la sua brama di amore per l'uomo?

29. Per quanto riguarda la riscoperta del "Cherubinischer Wandersmann", il merito si deve ascrivere intanto al letterato berlinese Franz Horn, (1818) che, senza intima appartenenza, prese parte tuttavia al tardo Romanticismo come alla moda imperante del suo tempo; il quale ebbe d'altronde non pochi meriti nella critica e nella ricerca delle saghe. Nel "Frauentaschenbuch für das Jahr 1819"/Libro tascabile femminile per il 1819/ di de la Motte Fouqué, ho trovato un accenno entusiasta al "eccellente vecchio poeta tedesco". Il piccolo saggio, che registra 115 aforismi rimati assai selezionati, è datato al febbraio 1818, e reca la seguente intitolazione: "Antologia di poesie di Johann Angelus, curata da Franz Horn". Il fortunato rinvenitore sa così poco del nostro Angelus Silesius, da poter esprimere arditamente l'ipotesi che il suo vero nome fosse Engel [angelo in tedesco, N.d.T.]; e il libro, la seconda edizione del "Wandersmann", sarebbe stato scoperto alcuni anni prima nella biblioteca d'un convento. Horn confessa la sua avversione per ogni mistica (sic!) alla moda, ma anche l'antipatia verso un certo cosiddetto "rischiaramento" che, negli ultimi tempi, si sarebbe estinto per la propria intima noiosità. Cita la prefazione del poeta, e si nota bene la sua intenzione di scansare i rimproveri della Chiesa ortodossa. Anche Franz Horn dichiara, a tutela del suo punto di vista evangelico, di aver cari Tauler nonché i santi a cui si riferisce Johann Angelus. Certo, la sua ammirazione per Silesius poeta si esprime in fraseologie romantiche: notti estive di luna, luci crepuscolari, albe lucenti, stormire di fonti e di foreste. In ogni modo, la sua antologia è la riprova della simpatia e della sintonia per il suo poeta.

JOHANN SCHEFFLER – Dai passi paralleli raccolti da Ellinger, risulta con chiarezza che le idee di Scheffler discendevano, oltre che da Weigel, e particolarmente da Tauler, anche dalla "Teologia tedesca", e dal Trattato "Begierer", tradotto dallo spagnolo. Altri opuscoli mistici dell'epoca possono aver costituito la transizione, attraverso Scheffler, verso il pietismo, realizzando così – per strane vie traverse – il collegamento col criticismo di Kant. Il fatto che la divinità sia posta in essere soltanto attraverso l'uomo, e che gli attributi di Dio siano prodotti del pensiero umano, viene formulato già da un amico di Franckenberg[30], e poi sovente dallo stesso Scheffler, il che a me sembra pensato nel senso di Kant più di quanto si volle credere sulle prime; anche spazio e tempo, la cui soggettività fu insegnata così recisamente da Kant, hanno in realtà occupato intensamente i mistici in un'accezione analoga. Non esiste una differenza fra tempo ed eternità; ed inoltre, come in Eckhart, si lavora sulle difficoltà dei concetti di nulla e di qualcosa.

Come per i contenuti panteistici, così anche per la pregnante forma degli "Epigrammi ingegnosi" di Scheffler, l'immediato predecessore è il surricordato Czepko; sembra che, anche per la forma, Franckenberg – ispirato sulle prime da un Daniel Sudermann – abbia indotto il suo amico Czepko, e poi il più profondo Scheffler, a testimoniare la comune visione del mondo in codesti brevi aforismi. Se Scheffler ha conosciuto i monodistici di Czepko, mi spiegherei benissimo, sul piano psicologico, il fatto che i suoi propri motti rimati – composti nello spirito della gara – siano riusciti particolarmente incisivi, proprio nel libro nato per primo.

Certo, una ricerca approfondita su questo tema porterebbe troppo lontano. Qui diciamo solo questo: i sonetti allegati, e il sesto libro aggiuntovi nell'edizione del 1675, appartengono tanto certamente al periodo cattolico di Scheffler quanto i canti spirituali della "Heilige Seelenlust" //Gaudio sacro dell'anima// (per il nostro gusto sopportabili solo sul piano storico); il primo, e forse anche il

30. Nel suo "Inwendiges Himmelreich" (1638) Daniel von Czepko, scrisse questi versi temerari:

Gott ist ihm (sich) selbst nicht Gott; ...
Bloß das Geschöpfe hat ihm(sich) einen Gott erkiest.
Er ist sein Gegenschein; der Mensch, eh'er gelebt,
Hat keinen Gott, hat bloß in freier Ruh geschwebt."

// Dio in se stesso non è Dio... / Solamente la creatura si è scelta un Dio. / Esso è il suo riflesso; l'uomo, prima di vivere / Non ha nessun Dio, librandosi in libera quiete. //

Si potrebbe dire, sobriamente e un po' brutalmente: l'uomo ha creato Dio, come poi – 200 anni più tardi – dirà appunto Feuerbach. Con sobrietà, disincanto e verità.

secondo libro del "Pellegrino cherubico", sono composti probabilmente prima della sua conversione, essendo in realtà panteistici, ereticali; la dipendenza da Czepko può esser confermata solo nell'ipotesi che Scheffler abbia conosciuto i monodistici già nel manoscritto (intorno al 1651). I libri terzo, quarto e quinto, Scheffler *può* averli scritti benissimo solo durante il suo periodo cattolico; perché qui il panteismo è già variamente trapuntato di cristologia pietistica e di quasi ortodosso culto dei santi. Nel primo libro, spiritualmente molto più robusto, si manifesta all'occasione ("Via, via, voi santi") un determinato disprezzo per i santi.

Vorrei dare ora una selezione di "Schlußreime", di questi monodistici in cui il panteismo mistico ha assunto, o è prossimo ad assumere, addirittura la forma d'una confessione ateistica. Ma vorrei mettere in guardia fin da ora il lettore, e me stesso, dall'interpretare l'espressione "ateismo" nel senso che ha oggigiorno; in realtà, la distruzione di Dio mediante l'immedesimazione di Dio e del cercatore di Dio è cosa ben diversa dalla demolizione di Dio attraverso il monismo dei nostri materialisti dogmatici. Nella prefazione (del 1656) Scheffler si è premunito dall'eventualità che si annetta ai suoi Paradossi un significato riprovevole; anzi, stupisce che egli dichiari esplicitamente – come Eckhart nella sua ritrattazione dinanzi al tribunale inquisitorio – che l'anima umana non possa perdere la sua natura creata. Dovrò ritornare ancora sulla decostruzione di Dio da parte di Scheffler, dopo aver proposto bastevoli prove di tali paradossi. Dal Libro primo

Io sono grande come Dio, egli è piccolo come me:
Non può esser sopra di me, né io sotto di lui.

Dio è in verità nulla: e se è invero Qualcosa
Allora lo è soltanto in me, tant'è che ha scelto me.

Dio è ciò che è; io sono ciò che sono:
Se tu conosci dunque qualcuno, conosci me e lui.

Dio è per me dio e uomo, io sono uomo e dio:
io estinguo la sua sete, egli mi assiste nel bisogno.

Dal Libro secondo

Nulla v'è se non Io e Tu; e se noi due non fossimo
Dio non sarebbe più Dio, e cadrebbe il cielo. (Con un'allusione al "Begierer")

Dimmi l'unica differenza tra me e Dio:
In una parola, null'altro che l'esser diverso.

Dal Libro terzo

Dio non è mai stato e neppure sarà;
E vivrà dopo il mondo; ma era solo anche prima.

Dal Libro quarto

Ciò che Dio sia, non si sa. Non è luce né spirito,
Né verità, né unità, né Uno, niente che si chiami divinità.

Non saggezza, non ragione, non amore, volere, bontà;
Nessuna cosa, nessuna assurdità né amore né animo.

Esso è ciò che io e tu e nessuna creatura,
Prima di diventare tali, ha mai saputo.

Mia nobiltà suprema è che io sulla terra
posso diventare re, imperatore, Dio e ciò che voglio.

Dal Libro quinto

Dio non è virtuoso; da lui viene la virtù,
come i raggi dal sole e l'acqua dal mare.

O uomo, Dio non pensa a nulla. Anzi, vi fossero in lui pensieri,
potrebbe oscillare qua e là, il che non gli s'addice.

(Come qui viene contestato a Dio il riflettere o il pensare, così – in una nota precedente – è avvenuto della Provvidenza. "In Dio non esiste un vedere antecedente o posteriore; egli vede dall'eternità tutto presente in se stesso, ciò che accade, non come accadrà o come è accaduto.")

Il sesto libro contiene alcune altre massime annacquate, nelle quali però non si abbandona del tutto il vecchio panteismo; ma vi si trova già questa rima:

Miß dir nicht Weisheit zu, wie klug du dir auch bist:
Niemand ist weis' in Gott als eine kathol'scher Christ.

(Non arrogarti saggezza, per quanto intelligente possa tu essere
di Dio, nessuno ne sa più di un cristiano cattolico)

Ebbene, per riconoscere l'autentico sentimento del non ancora cattolico Scheffler bisogna naturalmente prendere in considerazione le altre massime che non suonano affatto ateistiche, o solo assai vagamente. Mi sia lecito, per contro, trascurare il punto di vista estetico, le inaudite scipitezze, che ora ricordano i tardi canti chiesastici di Zinzendorf, con il loro insudiciamento dell'uomo, ora trapassano in arida prosa per i loro paragoni matematici; basti dire che queste cadute di gusto si moltiplicano sempre di più, non appena Scheffler non ha più nulla di personale da dire, lasciandosi sedurre (assai spesso) ad una nuova immagine da una parola fortuita.

Inoltre, per la posizione di Scheffler, non sono significative le sue eresie, per cui l'uomo non può essere giusto e santo come il suo creatore, che il battesimo da solo non giova a nulla, che la perdizione eterna è una parola orrenda, che Dio ama solo se stesso ...tutto ciò, al pari del disprezzo per i santi, si lascerebbe spiegare (senza molta mistica) con l'atmosfera regnante tra gli amici protestanti, oltre che con la voglia si superarsi vicendevolmente nel fabbricare paradossi.

Una conoscenza più importante, ma pur sempre né nuova né chiara – in quanto patrimonio comune dei mistici tedeschi – è quella che potremmo chiamare "devozione senza Dio", che esprime con fervore e abbandono il loro indissociabile connubio con Dio. È soltanto nell'espressione "gottlose Vereinigung", cioè nella fusione senza Dio, che consiste la contraddizione, non già nel sentimento; parimenti, non si può imputare al Buddismo alcuna antinomia per il fatto che conosce degli dèi, ma non un Dio. Il paragone è peraltro evidente; l'arduo problema del nesso storico tra Dionigi Aeropagita – l'antico maestro di ogni mistica – e il Buddha, non dovrebbe esser neppur sfiorato; ma alla somiglianza di tale sprofondamento mistico vorrei almeno aver accennato.

Si crede spesso di percepire – in queste bizzarre rime tedesche – accenti di mistica induista: l'uomo non è esente dal suo peso, là dove è ancora qualcosa che sa, che ama, che possiede; e Dio non può dannare chi è unito con Dio, a meno che non precipiti egli stesso nelle fiamme della morte; chi non ama nulla, ama ancora molto; la rosa fiorisce senza un perché, il pregare è meglio che darsi tanto da fare, ma il mutismo è preferibile anche al pregare; si dovrebbe divenire ciò che si cerca; il saggio volere non vuole niente, e nulla è così simile al nulla quanto la solitudine e la quiete.

Silesius e Kant – Il carattere più rilevante dell'eresia mistica di Scheffler/Silesius mi sembra tuttavia il soggettivismo gnoseologico, espresso sovente in modo appassionato, che noi ci siamo abituati a definire come filosofia kantiana, sebbene sia molto più antico di Kant. Noi sappiamo del mondo solamente come

d'un fenomeno; per usare il linguaggio appena modificato di Schopenhauer, ecco: il mondo è la mia rappresentazione. E di nuovo debbo mettere in guardia me e il lettore da un errore: la dottrina di Kant non può esser così ingenuamente inserita nella coscienza dei mistici. Altrimenti si potrebbe affermare a buon diritto che Scheffler, nel parossismo della sua fusione con Dio, fosse ancora più libero dalle concezioni dogmatiche del cristianesimo di quanto sarebbe stato, cent'anni dopo, il critico della ragione.

> *"In Gott wird nichts erkannt, er ist ein einzig Ein;*
> *Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein."*

(In Dio nulla si riconosce, esso è un Uno unico;/ ciò che in lui si riconosce, si deve esserlo in sé e per sé.)

E, in questa rima, Scheffler adduce a sua fonte lo stesso *Doctor ecstaticus*, cioè il mistico olandese Ruysbroek.

> *"Weil ich das wahre Licht, so wie es ist, soll sehn,*
> *So muss ich's selber sein; sonst kann es nicht geschehn.*

(Giacché dovrei vedere la vera luce, così com'è/ Altrettanto devo essere io stesso; altrimenti nulla può accadere.)

Anche Dio può vedere se medesimo attraverso l'uomo, vale a dire attraverso la ragione umana, se ciò non fosse di nuovo poco o punto mistico. I sensi dell'uomo sono l'orologeria del tempo. L'uomo dovrebbe disfarsi della comune concezione di spazio e tempo. Qualunque cosa si dica su Dio, è più fittizia che reale.

Sarei propenso ad interpretare questo sopravanzare della mistica di Scheffler oltre la critica della ragione kantiana nel fatto che Kant – come già gli rimproverava Hamann – puntò alla critica della ragione accantonando la critica del linguaggio, mentre i mistici avevano già presagito quanto fosse inadeguato il linguaggio per una conoscenza di Dio; e tuttavia devo ricredermi, riflettendo che i mistici giocavano spesso col termine di "parola", pensando con questo perlopiù al *lògos*, ovvero a Cristo. Talvolta, però, un profondo significato si cela in questo giuoco: la Vergine tiene nelle sue fragili braccia la parola che regge tutto, "perfino lo stesso vecchio Dio". Ecco, in una sola parola si dà a conoscere e si fa invocare l'ineffabile, proprio ciò che "si suole chiamare Dio".

Scheffler si sente tutt'uno con la parola, che è Cristo; parole umane sono per lui gusci vuoti. Per lui è talmente indubitabile l'insufficienza della parola umana

per la sola cosa conoscibile, cioè per la conoscenza di Dio, che si potrebbe definirla quasi la sua dottrina prediletta: Dio è da "lasciare", ossia da lasciar perdere, vale a dire che occorre rinunziare alla sua conoscenza. Mi par di cogliere questa rassegnazione, ammissione d'un devoto agnosticismo, da uno di quei singolari aforismi in cui Scheffler (come altrove riguardo ai santi) pone se stesso al disopra degli angeli:

> *"Der Engel schauet Gott mit heitern Augen an:*
> *Ich aber noch viel mehr, so ich Gott lassen kann."*

(L'angelo guarda Dio con occhi sereni:/ Ma io molto di più ancora; sicché posso lasciare Dio.)

Mi resta solo la semplice confessione che, cercando di comprendere il "lasciare" di Scheffler, il mio atteggiamento è quello che provo di fronte alla mistica in generale: ecco, vi sono ore in cui io amo e comprendo tutte queste concezioni, vi sono giorni in cui ravviso in tutto ciò nulla più che impalpabili, evanescenti sogni di fanciulli. Pertanto, non sono in grado di definire concettualmente questo stranissimo "lasciare", che s'identifica nel medesimo tempo col più intimo aderire.[31]

MISTICISMO – Ma è questo che differenzia assai profondamente la devota "mistica senzadio" dalla critica linguistica totalmente atea: che la mistica resta attaccata imperterrita al sentimento "dio" anche dopo aver rinunziato a comprendere le qualità di Dio, e quindi al concetto "Dio". Questo errore, da cui ripetutamente ho messo in guardia il lettore e me stesso, lo commettiamo tutti incessantemente, fintanto che usiamo parole: vale a dire che noi, a dispetto di ogni precauzione, non teniamo distinte in ogni momento le situazioni psichiche di epoche diverse. I mistici tedeschi si sarebbero accostati moltissimo

31. Anche sul piano meramente linguistico,la questione non è così semplice come ritengono i nostri etimologi; a prescindere del tutto dal fatto che sia giusta la derivazione da *laxus* (in francese *lâche*, il tedesco *lasch*), oppure la derivazione da *laxare* (italiano lasciare). Ma per quanto concerne il significato, noi abbiamo un bel residuato del mistico "lassen" nell'aggettivo tedesco "gelassen", che esprime in maniera particolarmente dignitosa come una persona sia nel suo animo tranquilla, distesa e serena. Ebbene, i mistici non amavano soltanto l'aggettivo, ma anche il verbo "sich gelassen", che in origine voleva dire installarsi, mettersi comodi, o forse solamente: contare, fare affidamento (su Dio). Ed inoltre (di nuovo forse) in certo qual modo ambiguamente: "sich lassen" ovvero rinunziare al proprio io, rinunciare a tutto, e finalmente (ora in senso mistico) "lasciare Dio", ossia rinunziare a Dio, e solo così divenire pienamente uno con lui. La chiarezza, si sa, non è una virtù dei mistici. Il fanatico protestante Carlstadt (1523) pubblicò un apposito scritto sul senso del verbo "sich gelassen" e sulla pacatezza.

al panteismo di Spinoza, se il Dio del loro sentimento del mondo, il Dio con cui si sapevano immedesimati, non fosse stato pure, in ultima analisi, un Dio personale. Come d'altronde il panteismo di Spinoza sarebbe stato in realtà ateismo, se Spinoza – nel suo *Deus sive Natura* – non avesse amato un'unità, ossia di nuovo quasi una personalità. Con estrema audacia linguistica, i mistici tedeschi andarono ancora più in là di Spinoza, avendo equiparato il Dio irriconoscibile al nulla; solo che questo nulla era per loro un diverso qualcosa, non già una negazione radicale.

Per contro, Spinoza, in quanto ebreo, ha un vantaggio puramente razionale, che merita di essere ancora esaltato. Per i mistici, il Dio del loro sentire non era un puro concetto, non era il Deus, bensì il Cristo fisico con la sua sconvolgente passione, quel Cristo appreso nell'infanzia che sicuramente sarebbe rinato, rifiorendo a maggio, dopo esser stato un "Cristo congelato" durante i mesi invernali; Spinoza, invece, non era costretto a superare prima la credenza infantile nel Cristo, bastandogli disputare soltanto la lotta col freddo concetto di Dio. E certo non pensava neppure, neanche personalmente, di rinunciare alla parola Dio.

Ma torniamo a ciò per cui io ho chiamato in causa – in questo contesto – il vecchio Angelus Silesius: come già nel falsificatore di Dionigi l'Aeropagita, e come poi in Eckhart non erano sicuramente tracciati i confini tra mistica e ateismo (o almeno, visto retrospettivamente da noi, non possono esser tracciati distintamente), così già prima di Dippel esisteva lo struggente desiderio di manifestare la mistica unione dell'uomo col suo Cristo senza curarsi del dogma, anzi addirittura incuranti della lotta tra cattolici e protestanti, in piena sintonia col sentimento (il che, oltretutto, era considerato assai poetico). Tutte queste voglie convergono sul terreno del Pietismo, che non è lecito – lo ripeto – confondere col bigottismo, come vorrebbe l'uso linguistico razionalista.

Pietismo – Il pietismo propriamente detto fiorì nella Germania arretrata sul piano scientifico. Qui non v'era ancora una nuova scienza della natura, una nuova filosofia o dottrina politica, come in Olanda, Inghilterra e Francia; in Germania, di contro, gli interessi culturali dei "dotti" orbitavano ancora, quasi esclusivamente, intorno a problemi religiosi che – non essendo stati risolti nel pensiero protestante – seguitavano ad essere di carattere totalmente ecclesiastico. Per essere precisi, le singole Chiese regionali protestanti se la passavano anche peggio della Chiesa unica del Medioevo; il sovrano regionale possedeva illimitato potere temporale e spirituale, sicché il suddito doveva imparare a memoria e osservare alla lettera i suoi doveri religiosi, allo stesso modo d'un

regolamento di polizia. Del resto, in rapporto con gli avvenimenti politici del momento, e in gara con le religioni confinanti, anche il cattolicesimo (dopo il Concilio di Trento) ed in più l'anglicanesimo si erano fatti più rigidi, più ligi ai paragrafi di quanto era sembrato necessario durante i secoli di egemonia della Chiesa romana.

Quanto v'era di più marginale nel cristianesimo – qualcosa che mancava completamente nella religione di Cristo – era diventato la cosa essenziale: la professione di fede, il giurare ufficialmente sul testo della dichiarazione confessionale. Per scampare a questa rigidezza, erano possibili solo due percorsi di liberazione: la negazione, che si chiamò appunto illuminismo, e che in Olanda Inghilterra e Francia vagliava i paragrafi della professione di fede, oppure il ritorno alla religione di Cristo, l'interiorizzazione d'un sentimento puramente religioso. Fu questo, per l'appunto, il Pietismo, quale – a partire dal 1660 – si manifestò ad opera di Jakob Spener, espandendosi grandemente nell'arco di cento anni, soccombendo infine nella lotta contro le Chiese regionali e contro l'ipocrisia delle autorità statali ed ecclesiastiche, e finendo per condurre, oggi, nulla più che un'esistenza oscura, confinata nelle conventicole. Per l'evoluzione storica è da notare che il Pietismo tedesco trasse origine dalla mistica, alla stessa stregua delle romaniche sétte emotive (Giansenisti in Francia, Alombrados e Molinisti in Spagna, i cosiddetti quietisti in Francia e in Olanda), e che lo stesso Spener subì immediate influenze dal mistico Labadie.

SPENER – Se si trova sufficiente abnegazione e perseveranza, quanta ne occorre per leggere gli scritti d'uno Spener, d'un Francke, alla fine ci si stupisce del fatto che uomini siffatti potessero contribuire in qualche modo alla liberazione dal dogma chiesastico. La loro ribellione all'autorità ecclesiastica era talmente limitata, la loro intima devozione così intensa, che dalla loro attività avrebbe potuto scaturire senz'altro una nuova religione dell'aldilà, fors'anche più fanatica.

Malgrado tutto, il pietismo divenne pure un preludio, quasi una primizia dell'Illuminismo, perché Spener e Francke – mediante la loro offensiva contro l'autorità dei piccoli papi protestanti – seppellirono alla fin fine l'autorità stessa, resero sospetta l'ultima e più recente tradizione col loro appello ad una più antica tradizione, mettendo a nudo, con la loro più libera interpretazione della Bibbia, l'esegesi ricevuta dalla tradizione in tutta la sua insensatezza. Il Pietismo rimpiazzava il sedicente sapere di Dio, ovvero la pseudoscienza della teologia, con un sentimento di Dio; talché non fece meraviglia che dalla scuola dei pietisti provenissero discepoli di tutt'altra specie – prìncipi esperti del mondo e critici radicali – per i quali l'intimità religiosa non era più un bisogno sentimentale,

e che trovavano pertanto appagamento nella negazione, nel ripudio di ogni teologica smania egemonica.

Così, dalla scuola del pietismo, provennero uomini come Dippel e, più tardi, Edelmann che, per il loro spirito libertario, avrebbero raggiunto rinomanza mondiale se non fossero stati dei poveri tedeschi, scrittori in un paese dove lo scrittore, in quanto tale, non aveva niente da dire; ma anche Gottfried Arnold – che pure, si ricorderà, non fu un illuminista nel vero senso del termine – trasse la sua ispirazione dal Pietismo; e se la sua ripercussione nel mondo intellettuale (voglio dire: a prescindere dalle comunità chiesastiche) fu di gran lunga maggiore di quella degli Spener e dei Francke, il fatto aveva la sua buona ragione: ciò che in essi agiva solo in maniera quasi inconscia, per Arnold diventava invece una vitale missione scientifica, una critica veramente imparziale, non teologica, esente da pregiudizi. Certo, il Pietismo non produsse un uomo d'ordine com'era stato Lutero, senza fondare di conseguenza un qualche nuovo potere ecclesiastico; Spener avrebbe forse avuto in sé la stoffa di un Melantone, ma gli mancava il sostegno di un Lutero, senza contare che, a forza di riguardi e precauzioni, non si arriva neppure ad istituire una nuova setta. E a tal fine Zinzendorf, dal canto suo, era troppo modesto e vanitoso.

FRANCKE – August H. Francke era uno spirito più libero del suo maestro Spener; e si distingueva non solo per le sue straordinarie doti organizzative, ma anche perché non gli erano indifferenti le più veementi battaglie religiose, benché contrarie alla sua propria indole. Il che non si poteva dire del ragazzo modello nonché esemplare predicatore Spener, che attraversò la sua vita con i paraocchi. Di Francke, invece, era significativo, oltreché esemplare per molti dei suoi discepoli, il fatto che avesse avuto il suo giorno di Damasco, che d'improvviso, buttandosi a capofitto, fosse saltato dal dubbio, anzi dall'ateismo, nella più devota interiorità fideistica; sarebbe tuttavia sbagliato pensare per questo ad una bigotteria, che non sarebbe poi lontana dall'ipocrisia. La psicologia del bisogno religioso e la psicologia del pensiero non sono dello stesso genere.

Sulla "illuminazione" di Francke siamo bene informati da una relazione del pastore Freylinghaus, suo genero, per quanto sia possibile raccontare d'un cambiamento siffatto. ("*Kurtze, jedoch gründliche Nachricht...*" //Breve, e tuttavia radicale relazione della vita assai considerevole ed edificante del fu Reverendissimo, devotissimo e dottissimo signore August Hermann Francke, etc.// Büdingen 1728. Il 24enne teologo aveva tenuto una predica a Lüneburg; ogni sorta di vizi mondani travagliava la sua coscienza, ed egli si rese conto di non credere nel testo biblico su cui doveva disquisire. Non credeva nulla di quanto

era contenuto nella parola di Dio, nemmeno che ci fosse Dio o un essere divino. Quand'eccolo cadere sulle ginocchia, implorando tra le lacrime il dio che non conosceva, e che non credeva lo potesse salvare da quello stato miserando. E il Dio vivente, in cui non credeva, ebbe pietà di lui, semplicemente così, come si rivolta una mano. Assai significativo è, nell'episodio, l'esaudimento d'una preghiera rivolta al Dio non creduto: il razionalista potrà magari irridere questa immolazione della ragione, laddove il vero pietista scorge in questa contraddizione il segno della rinascita spirituale.

ZINZENDORF – Ancor più noto di Spener e di Francke è, specie nella Comunità dei Fratelli da lui istituita, il conte N. Ludwig di Zinzendorf. Figlio d'un ministro, nacque nel 1700, e Spener fu il suo padrino. Era una persona affascinante là dove era oggetto di ammirazione, e un altezzoso signorotto dove lo si contestava. Passava per un ipocrita non solo agli occhi di ortodossi e di razionalisti, ma anche presso i pietisti di Halle; nondimeno, già Lessing e Herder vedevano abbastanza più a fondo, al punto da sentirsi di proteggerlo da questa accusa. Ebbene sì, Zinzendorf era un mente confusa, ma la sua inquieta ambizione s'era rivolta fin da principio alle cose della religione. Col che non contrasta il fatto che – già da ragazzo e adolescente – fosse stato un libero pensatore, anzi un ateista; perfino lo Zinzendorf della Comunità dei fratelli, infatti, lasciava volentieri scomparire il buon Dio dietro l'immagine dell'amato Cristo; ed è noto come nei suoi canti ecclesiali venga fanaticamente magnificato il solo Gesù Cristo, davvero fino alla nausea.

Approdò precocemente nella sfera d'influenza di Francke. E subito, in pedissequo scimmiottamento di quest'uomo, si diede da fare come discepolo per avere un suo ruolo nelle buffe conventicole che adunava intorno a sé; aveva appena 22 anni, quando unificò nella Comunità dei Fratelli di Herrnhut i resti delle famiglie hussitico-valdesi immigrate dalla Moravia. Con ragguardevole astuzia, mettendo in evidenza ora il carattere borghese ora quello religioso della Comunità, riuscì a scansare tutte le difficoltà oppostegli dalle autorità.

Dopo il 1730, Zinzendorf si svincolò dai pietisti di Halle. Sarà difficile distinguere se a questa rottura avesse condotto più l'alterigia del conte o più la ripugnanza della gente comune per la comitale propensione alla non verità. Unità e concordia non regnavano nemmeno all'interno della Comunità; i Fratelli aspiravano a ritornare alla semplice fede e allo statuto democratico della loro antica comunità, mentre il conte – certamente indifferente agli articoli di fede – ricercava un contatto con la Chiesa regionale luterana. Ritengo di non sbagliare distinguendo due nature in questa specie di "santo" Zinzendorf, il

quale nutriva l'ardente ambizione di diventare – grazie alla sua piccola comunità di fratelli – il fondatore d'una nuova religione mondiale, percorrendo la via di trattative diplomatiche, dato che non disponeva dell'unico mezzo efficace, cioè d'un forte pensiero religioso; d'altra parte, era anche un bambinone – come poeta e come organizzatore –, ed era possibile che, dai tempi della sua scolarizzazione, non fosse maturato granché. Tant'è vero che, come allora aveva fondato l'"Ordine del granello di senape", c'era ora una piccola "società di sciocchini", all'interno della quale linguaggio e simbolismo degeneravano in strampalate scempiaggini.

Il già ricordato, puerile bamboleggiare con la persona di Gesù Cristo – l'agnellino – acquistò a ragione pessima fama; la familiarità, senza alcuna dignità e spessore, assai lontana da sensi di rispetto e riverenza, confinava con la blasfemia. La Trinità veniva presentata come famiglia sazia e neghittosa, lo stesso Dio Padre camuffato da vecchio nonno o suocero; e non era senza eccessi la realistica effettuazione dei paragoni con relazioni erotiche. I riferimenti alle ferite del Salvatore dovevano essere mistiche, ma diventavano perlopiù tutt'altro che appetibili; la gioia per l'ignoranza e la rozzezza degli Apostoli si esprimeva sovente così volgarmente da richiamare alla memoria (se non nel sentimento, certamente nelle parole) l'indecoroso svillaneggiamento dei nemici della Chiesa.

Non fa meraviglia, insomma, che proprio da quest'ambiente volutamente semplicistico, uscissero fuori anche goffi spregiatori della religione. Fino al 1760, lo stesso Zinzendorf visse in una sorta di ozio laborioso; la sua incostante missione e agitazione mise più d'una volta a repentaglio la sua stessa fondazione. Siamo qui di fronte al raro caso che ad un fondatore di sétte mancasse la suprema serietà d'una convinzione, tanto che la setta poté imboccare seriamente la via maestra per una religione naturale sovra confessionale (ma pur sempre cristiana) solo dopo essere stata liberata, grazie alla scomparsa del suo fondatore. La ripercussione più profonda – nel senso d'un illuminismo rimasto religioso – il pietismo di Zinzendorf la esercitò successivamente attraverso Schleiermacher; e parimenti si può più generalmente asserire che i figli e i successori dei sostenitori, anche del primo pietismo, passarono presto al servizio dell'Illuminismo.

Si conservò tuttavia un gruppo del pietismo ereticale, eppur sempre clericale, che, sviluppatosi nell'età della Restaurazione del XIX secolo – assecondato dalle correnti politiche, fortemente influenzato dal Romanticismo – confluì nella setta degli "Stillen im Lande"; la quale non rinunziò ad una certa battaglia storica contro l'ortodossia, ma fu incline ad aggregarsi col potere della Chiesa ufficiale,

non appena il razionalismo moderno apparisse come il nemico comune alla *ecclesia militans* e ai pietistici franchi tiratori.

Sarebbe tuttavia oggettivamente e storicamente ammissibile considerare l'odierno "Esercito della salvezza" (ridicolizzato forse con troppa leggerezza) come la forma più recente di pietismo, tra Ottocento e Novecento.

7. La filosofia tedesca delle scuole

Dai contemporanei, che ne avevano scrutato a fondo l'animo, Leibniz venne considerato un indifferentista. E certo non fu né eretico né un fanatico seguace, ma piuttosto ateista nel suo cuore, e quindi, nelle sue aspirazioni religiose, un politico oppure un ipocrita, comunque lo si voglia definire. Nella storia della liberazione dello spirito, non merita l'ampio spazio che gli è tradizionalmente riservato nella storia della filosofia, forse solo perché quest'uomo, oltremodo acuto, escogitò – per primo con meditata consapevolezza – un sistema filosofico, senza possedere in realtà un'adeguata visione unitaria del mondo[32].

A questo eccezionale studioso, uno spazio altrettanto ampio spetterebbe con maggior diritto nella storia delle scienze, o quantomeno nella storia delle organizzazioni scientifiche. La mia avversione per Leibniz (che non intendo nascondere e che ho espresso nel capitolo su Spinoza) non deve tuttavia impedirmi di ammettere che il razionalismo fu pure assai favorito, se non da lui medesimo, certamente dalla ricchezza dei pensieri profusi e diffusi, che il suo allievo Wolff, assai più risoluto e dotato di carattere, avrebbe classificati in un sistema razionalistico.

Leibniz – Leibniz è stato l'unico filosofo tedesco la cui condotta di vita consenta un paragone coi grandi inglesi, politicamente attivi ad alti livelli, che – quasi marginalmente – accrebbero o migliorarono la conoscenza dell'umanità. Sennonché la miseria del particolarismo provinciale tedesco gli rese impossibile operare da statista secondo le proprie capacità. Nei suoi scritti politici,

32. In gioventù, a Norimberga, Leibniz si era fatto introdurre in una società segreta di alchimisti, distinguendosi per aver presentato ai dirigenti un suo studio erudito in cui – accatastando oscure espressioni artificiali, che egli stesso non era in grado di comprendere – egli si proponeva in qualità di adepto sistematico; grazie a quel lavoro, venne nominato segretario della società e, alla prima occasione, fece la conoscenza del suo primo sostenitore, il barone di Boineburg. Sarebbe alquanto maligno, però non del tutto infondato, ricercare se la maniera in cui nelle sue due maggiori opere sistematiche – la Teodicea e la Monadologia – Leibniz raggiunse una posizione ragguardevole nel mondo filosofico d'Europa, non richiami in qualche modo alla memoria i suoi precedenti presso gli Alchimisti; egli ingannò o illuse, forse anche se medesimo, usando una terminologia artificiosa, rendendola applicabile a qualsiasi impiego teologico.

come in quelli teologici, egli eseguì troppo spesso, ed esclusivamente, i compiti dettati dai piccoli prìncipi, essendo troppo impegnato in tali ufficiose incombenze scritturali (pure eccellenti nella qualità) per non lasciarsi influenzare da scrupoli religiosi anche nella filosofia. Sicché, mentre in Olanda e in Inghilterra i liberi pensatori ponevano già un'aconfessionale religione di natura al posto delle religioni positive, mentre colà ogni conflitto sui dogmi veniva superato da una (sedicente) dogmatica religione della ragione, Leibniz – nella sua qualità di predicatore di corte, o amico di predicatori – si logorava con disperati, estenuanti tentativi di creare un accordo tra articoli di fede cattolici ed evangelici, per tentare di comporre un'armonia tra princìpi luterani e riformati.

La serietà con cui vengono ovunque trattati questi sforzi – filosoficamente indegni – tendenti all'unificazione delle Chiese, non mi tratterrà dal dichiarare che Leibniz ebbe costantemente un occhio fisso al favore dei potenti, che si trastullò solamente con le istanze religiose dei veri credenti, e che non ebbe il diritto di lamentarsi quando non raggiunse né gli obiettivi dei suoi committenti né le sue mète personali. È significativo di Leibniz il fatto che egli – dichiarato protestante – stabilisse contatti coi prelati cattolici, che non avesse alcuna comprensione per il più credente cristiano dell'epoca, ossia per Jakob Spener, né per il profondo, antisimbolico movimento religioso da lui ordinato (eppure non nato inizialmente in Germania), cioè per il Pietismo. Leibniz fu un ricercatore eccellente come matematico, come storico; i problemi teologici, per dibattere i quali era sempre pronto a mobilitare la sua penna, sembrano essergli stati del tutto indifferenti; solo per contingenti scopi politici essi potevano rendergli qualche servigio. Il che risulterà evidente in alcuni aspetti della sua attività unionistica.

L'unificazione di cattolicesimo e protestantesimo doveva necessariamente apparire utile e possibile alla generazione che, dopo gli orrori della guerra dei Trent'anni, bramava una rinascita economica e politica della Germania. Lo strappo non sembrava ancora caduto in prescrizione; ma sarebbe bastato abrogare (da parte cattolica) le decisioni del Concilio di Trento, e si poteva sperare – da utopisti – di impegnare i fedeli delle due Chiese su un catechismo di linea moderata. Però Leibniz non era un utopista (eccezion fatta per l'idea fissa della sua *Ars combinatoria*), e non poteva chiudere gli occhi su questo: che il cattolicesimo non pensava lontanamente a rinunziare ad una sola virgola del Concilio Tridentino, che i tentativi di avvicinamento d'un Bossuet puntavano solo ad una sottomissione dei protestanti, ad una controriforma con mezzi spirituali, e che i suoi personali progetti unionistici erano nulla più che chiacchiere sofistiche o scolastiche.

Messo alle strette da prelati imperiali e francesi, da piccoli sovrani e da ministri, passati loro stessi al servizio della Chiesa di Roma, Leibniz aveva fatto così tanto a favore del cattolicesimo, che non gli restava quasi più nulla da fare, se non di farsi lui stesso cattolico; ma allorquando questa tentazione lo assalì da vicino, si trasse d'impaccio con sottilissime cavillosità diplomatiche, che erano però nient'altro che cavillosità: ecco, la Chiesa cattolica era certamente infallibile grazie all'assistenza dello Spirito santo, pur tuttavia si poteva appartenere alla sua interiore comunità senza accedervi esteriormente. Così si restava nella propria comunità, anche qualora si venisse ingiustamente scomunicati; e lui non aveva voglia di lasciarsi confinare in determinate convinzioni (come quella della verità del sistema copernicano); la sua conversione non sarebbe sincera ed esente da riserve, ove sapesse di non esser accettato dopo aver apertamente manifestato le sue opinioni.

Si è presentata la questione come se Leibniz, usando l'espressione di Chiesa "cattolica", non avesse pensato al papato storico, bensì ad una Chiesa cristiana ideale, universale, piuttosto protestante; nella realtà, Leibniz nutriva tanta ammirazione per la possente costruzione della gerarchia cattolica, ritenendo una siffatta autorità chiesastica assai funzionale ad incatenare il popolo nell'ubbidienza, senza comprendere affatto – nel suo indifferentismo religioso – come si facessero tante difficoltà a motivo d'un articolo di fede. Sembrava rammaricarsi del fatto che Lutero, a suo tempo, fosse stato spinto al distacco per i passi ostili di Roma, mentre lui, Leibniz, avrebbe fatto di tutto per impedire uno scisma; purtroppo, anche l'increscioso movimento pietistico era diventato così potente solo perché ci si era opposti alle sue prime avvisaglie con rudezza, anziché con diplomazia. Con questo atteggiamento, certo più machiavellico che cristiano, Leibniz si fece passare per molti anni per esecutore delle istanze unionistiche, fino a quando i suoi mandanti defunsero o cambiarono opinione, oppure finché le condizioni politiche ne rendevano improbabile il successo; allora egli lasciò cadere la cosa, certo, senza dare l'impressione di aver fallito un obiettivo cui era ormai soltanto affezionato.

LEIBNIZ POLITICO – Un esito analogo sortì il progetto, pur meno rilevante, di unificare la Chiesa luterana e la Chiesa riformata sulla base d'un comune catechismo. Questa volta, Leibniz agiva al servizio delle corti di Hannover e di Brandeburgo. Di nuovo egli nutre un vivo interesse per la pace dei cittadini e per la reciproca tolleranza, e di nuovo gli è estranea e indifferente la questione dei dogmi; non era quello, infatti, il punto cruciale. In una lettera ad un consigliere segreto berlinese (del 7 ottobre 1697) gli scappa di confessare che si dovrebbe far

capire almeno ai più illuminati come la differenza fra le due Chiese protestanti non sia poi tanto grande. In breve, è bene che i politici diano la prima spinta; ma c'è bisogno dei teologi per agire efficacemente sui popoli e sulle persone zelanti e vittime del pregiudizio, che sono frequenti anche tra coloro che stanno al disopra della massa."

Il senso di questa perspicace proposizione è evidentemente questo: la soluzione migliore sarebbe dichiarare la paritetica legittimità di tutte le confessioni, ma siccome il popolo è attaccato ai simboli verbali, e siccome i prìncipi sono altrettanto superstiziosi, bisognerà darsi da fare per escogitare una formula comune per entrambe le confessioni. Per quasi due anni Leibniz si prestò a questo compromesso, che per entrambe le corti fu ora un dilettantesco passatempo, ora un affare politico. Ma quando vennero sul tappeto simboli più importanti – la corona reale prussiana per il Brandenburgo e il trono inglese per Hannover – ebbe termine la tendenza delle "loro altezze" a darsi ancora pensiero per un'unione delle Chiese; Leibniz rinunziò a cuor leggero a quel piano, sconfessando addirittura uno scritto ufficioso ("*Via ad pacem*") che aveva pubblicato in collaborazione con un teologo protestante: la penna era stata guidata da più di uno, per cui quel lavoro era forse mal riuscito.

Constatiamo, dunque, che Leibniz stava personalmente al di fuori di ogni religione positiva, che era tollerante almeno quanto Locke, che non aveva più alcun interiore coinvolgimento nei conflitti teologici sulle differenze confessionali, ma che – nonostante tutto – si presentava come teologo al servizio degli umori principeschi, opponendosi fino all'ultimo al cattolicesimo, in quanto fede del più potente despota ecclesiastico e politico. Solo una fredda riflessione lo trattenne dal farsi cattolico; chissà se, sotto altre circostanze, un "trono" scientifico non gli sarebbe sembrato degno d'una messa!

In un'occasione, durante una burrascosa navigazione nel Mare Adriatico, poiché i marinai superstiziosi volevano buttarlo in mare quale eretico apportatore di sciagure (o quantomeno gli venne un tale sospetto), lui si diede a snocciolare il rosario per farsi credere cattolico. E così Fontenelle, nel suo finissimo e francesissimo panegirico in lode di Leibniz, poté rilevare – con ironia appena percettibile – che il suo eroe aveva giudicato il santo Tommaso con più benevolenza di quanto avrebbe dovuto un luterano, essendo arrivato addirittura a dimostrare la santa Trinità mediante una dimostrazione logica senza precedenti; dal concetto delle cause finali, infatti, Leibniz aveva cercato di mostrare (cosa che Fontenelle contesta già più nettamente) come l'uguaglianza dell'angolo d'incidenza e dell'angolo di riflessione (nell'ottica) consentisse di trarre illazioni circa la sapienza di Dio.

Un così pretesco capovolgimento del metodo fisico a vantaggio d'un predica potrebbe esser considerato un accidentale deragliamento, se le due teorie più rinomate di Leibniz – la teodicea e l'armonia prestabilita – non fossero per l'appunto qualcosa di diverso dalle prediche usuali. Questa parola non è eludibile: Leibniz non era sincero. Bisogna confrontare, una buona volta senza pregiudizi, la sua teologia con quella dei suoi immediati predecessori, per convincersi dell'insincerità di Leibniz. Certo, gli annunciatori della filosofia che allora si chiamava nuova – Cartesio e Gassendi – si dicevano pronti in ogni momento a ritrattare ciascuna delle loro tesi che contraddicesse ad una decisione ecclesiastica; nondimeno i lettori sapevano, e dovevano sapere, che codesta disponibilità a ritrattare sussisteva solo per una esterna coercizione; dietro questa insegna, quindi, Cartesio e Gassendi avanzavano una dottrina che era essenzialmente materialistica. Ciò risulta ancor più evidente in Bayle, che non era un naturalista e che perciò si contrapponeva altrettanto scetticamente al materialismo meccanico quanto alle altre scuole filosofiche. La tendenza era ostile alle Chiese, anche se tra autori e pubblico vigeva tacitamente l'intesa di scansare in ogni caso il patibolo della Chiesa.

In antitesi a ciò, la tendenza delle opere teologiche di Leibniz era clericale; le sue speculazioni idealistiche lo portarono ad un concetto di Dio che non era affatto lontano da quello panteistico di Spinoza; la legge della continuità gli fece percepire una catena senza fine, dalla monade momentanea o dal corpo inerte fino alla monade prima ed eterna, che chiamò dio. Oltre a questo, però, Leibniz insegnò pure – mediante la teodicea e la dottrina dell'armonia prestabilita – il Dio della fede popolare e del pulpito, il Dio provvisto di tutti gli attributi di suprema bontà, saggezza e potenza. Non mi si risponda che Leibniz, in tutto questo, si valesse solamente della formula scolastica della doppia verità. Questa aveva avuto un senso nel Medioevo, quando uomini liberi – lacerati da ogni parte tra scienza e fede – volevano salvare, con codesta formula di disperazione, la loro convinzione ed insieme la salvezza dell'anima. Già Cartesio, Gassendi e Bayle non conoscevano più l'angoscia della dannazione; ciò nondimeno gli restava, ancora, la paura delle temporali persecuzioni della Chiesa. Sul piano personale, Leibniz fu altrettanto non credente; e tuttavia non si contentò di giurare obbedienza alle Chiese, ma fece propaganda per la Chiesa, con zelo eccessivo, come solevano fare per altri aspetti i rinnegati, transfughi da una Chiesa all'altra.

Ambiguità di Leibniz – Non è assolutamente possibile che uno dei più perspicaci intelletti mai esistiti (perché, se davvero ha rubato al grande Newton il

calcolo differenziale, facendone il più sottile strumento della matematica solo in base alle proprie notizie, bisogna dire che il suo acume è quasi più ammirevole di quello del vero inventore) non abbia rilevato la precaria logica nella propria concezione di Dio e nelle sue stesse prove dell'esistenza di Dio. Egli commette difatti il più grossolano di tutti gli svarioni "scolastici" quando dimostra l'esistenza di Dio dall'armonia di tutte le essenze ("*ce parfait accorde de tant de substances*"), ma poi deducendo di nuovo l'armonia del mondo – o il celebre "migliore dei mondi possibili" – dalla perfetta bontà, onniscienza e onnipotenza di Dio. Leibniz istituì una teologia naturale con la quale i seguaci di Spinoza e di Hegel, anche i più spregiudicati, potevano dichiararsi perfettamente d'accordo; in innumerevoli articoli e lettere egli accolse il meglio che Cartesio e Gassendi, Bayle e Locke avevano prodotto, approfondendo ulteriormente questi moderni presagi, con penetrante senso critico, ma non lasciando mai che liberassero il loro pieno valore.

Quello stesso Leibniz era tuttavia (con le parole di Diderot) "*encore théologien dans le sens stricte de ce mot*", volendo dimostrare – molto più robustamente di quanto avrebbe fatto più tardi la filosofia postkantiana in Germania – i miracoli, gli angeli e la trinità; dimenticava, ogni qualvolta veniva richiesto quale teologo di corte, di dover tener alto l'incomparabile prestigio di miglior matematico, di miglior storico e di miglior filosofo.

Non si può salvare la sua sincerità nemmeno facendo una differenza (che d'altronde non coinciderebbe con la dottrina della doppia verità) tra la sua dottrina esoterica ed essoterica. Proprio la sua teodicea, infatti, è particolarmente predicatoria, e cortigiana per giunta; le "*Letters to Serena*" di Toland, dedicate alla memoria della prima regina di Prussia (e amica di Leibniz), emanano suoni ben diversi, essendo già non cristiane, anzi panteistiche. La sincerità di Leibniz sarebbe salvabile solo se si volesse accreditare come filosofico convincimento il suo scolasticismo, il suo ritorno ad Aristotele (definitivamente debellato appunto da Cartesio, Gassendi e Bayle); ma allora si giungerebbe alla conclusione che Leibniz era sì una mente superiore in tutti i campi del sapere, ma non era propriamente filosofo nato nella prospettiva dell'unificazione dei nuovi saperi.

Così il suo destino fu di osteggiare, per la verità dappertutto e intenzionalmente, la liberazione religiosa dello spirito, e purtuttavia – data l'enorme quantità e differenza delle sue singole prestazioni – di operare senza volerlo, inconsapevolmente, a sostegno dell'Illuminismo. Ciò che per più d'una generazione, dopo la sua morte, dominò in tutti i campi dello scibile, e non solo in Germania, fu in effetti la filosofia leibniziana, che circolava sotto il nome di Christian Wolff: una filosofia, certo, aridamente razionalistica, non cristiana a dispetto di tutti i

modi dire devozionali e bigotti, intrisa di eccessivi intellettualismi.

Questa contraddizione tra attività teologica e azione liberatrice di Leibniz spiega anche perché i due più forti enciclopedisti espressero giudizi così diversi nei suoi confronti. Per Voltaire, oltre alla Chiesa e ai religiosi, fu appunto Leibniz il nemico da combattere senza quartiere; nel "Candide" egli assestava il colpo mortale, non solo al cristiano ottimismo di Leibniz, ma anche alla globale personalità del filosofo tedesco. Diderot, per contro, scrisse per l'Encyclopédie un saggio che nei dati si attiene fedelmente al panegirico di Fontenelle pur parlando, con quasi umile ammirazione, della creatività dell'uomo: "*Lorsqu'on revient sur soi et qu'on compare les petits talents qu'on a reçus, avec ceux d'un Leibniz, on est tenté de jeter loin les livres, et d'aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré.*" Per Diderot, Leibniz ha per la Germania l'importanza di Platone, di Aristotele e di Archimede.

Nondimeno, cent'anni dopo Leibniz, un libero inglese – lo scettico ateista Gibbon – avrebbe visto con maggior chiarezza di Diderot. Nel singolare diario riguardante le sue disordinate letture, fa una pregnante annotazione (7 settembre 1763) circa i progetti unionistici: "Leibniz era un filosofo. Poteva dunque pensare mai sul serio ad una unificazione delle religioni?"

Wolff – Christian Wolff, che era stato cacciato da Halle dal padre di Federico il Grande a causa di presunto ateismo "con minaccia d'impiccagione", ebbe da quel momento un motivo in più per sottolineare con "quanta passione egli fosse contro la moda ateistica". Nei suoi "*Vernünftige Gedanken von Gott und der Welt*" //Pensieri ragionevoli intorno a Dio e al mondo// (1733), si richiama ai suoi capitoli, dove parla da credente nella metafisica e nella teologia naturale. Sostiene di esser stato sospettato ingiustamente. Nella lotta con gli atei non bisogna negare nulla di ciò che si può ammettere senza qualche rischio (§ 173); Wolff riconosce la possibilità della Provvidenza e dei miracoli, ma tutto ciò dev'esser esposto metodicamente, giacché "sono costoro i veri eroi, quelli che ne combinano di cotte e di crude (ironicamente) contro gli atei, che poi mettono tutto a soqquadro." (§186) Il suo metodo è invece il migliore. "Io ho scritto queste regole (della logica) prima che altri le imparino dal mio libro (...) Quelli che si ergono ad avvocati difensori di Dio vogliono far credere agli ascoltatori che è necessario porre dall'inizio molti postulati, per cui l'ateista non sa dove andare e finisce per accettarli; e allora si comincia ad usarli contro di lui, ed eccolo incastrato, impigliato nella rete consequenziale. Io temo moltissimo che li si consideri più fatui azzeccagarbugli che non veri avvocati."

La sua logica, dice Wolff, non è contraria alla morale, ed inoltre, da essa non

deriva una morale perversa (§353). Quando egli si pone sul punto di vista degli atei (proprio come Grotius), ossia dalla prospettiva del diritto naturale, lo fa al solo scopo di confutare gli atei stessi. La sua visione della necessità è contraria a quella degli ateisti e dei fatalisti. Certo, delle intenzioni di Dio si discorre facilmente, in maniera antropomorfista. Simile all'orologio, per esempio, l'occhio umano è un prodotto finalizzato ad una intenzione; prima dev'essere riconosciuta l'esistenza di Dio, giacché non è possibile alcuna intenzione senza una persona che conosce e vuole. In questo, Wolff non intuisce quanto sia antropomorfista egli stesso, per cui suona assai ereticale l'enunciato intermedio: *Dio si è lasciato imporre* l'essenza dei corpi da lui prevista dall'eternità). Lui, Wolff, ha quindi dimostrato metafisicamente l'*esistenza* di Dio, e, solo successivamente, la *sapienza* del Dio dimostrato dalle cose naturali. (§ 392). Lui ha sempre insegnato che Dio ha creato il mondo dal nulla, poiché dall'affermazione opposta, cioè che il mondo è una sostanza contigua a Dio, gli ateisti avrebbero potuto trarre qualche vantaggio (§ 404).

Assai bizzarro è l'atteggiamento di Wolff riguardo al predicatorio problema se tutti gli atei siano persone cattive. Perché lo si rimprovera di aver parlato il linguaggio degli atei nella sua morale e nella sua politica; ma lui ha solo detto che un ateista *non deve per forza* avere una riprovevole condotta di vita. E ciò fa venire in mente Spinoza. Questa dottrina, secondo Wolff, è utile in quanto non rafforza gli atei nell'illusione di poter vivere come gli pare e piace. Senza questa prospettiva, senza questo privilegio d'una vita dissoluta, molti non diventerebbero mai dei non credenti Ma lui non nega che la negazione di Dio porti alla dissolutezza delle persone, sempre che queste ne abbiano voglia; non diversamente, comunque, da come i cristiani, ove questi siano vogliosi di dissolutezze, si richiamano in ogni modo alla grazia e alla misericordia di Dio.

Ma in antitesi a Bayle, che riteneva la superstizione più dannosa dell'ateismo, e anzi possibile uno Stato composto di soli atei, il Wolff della vecchiaia afferma categoricamente: no, nella collettività non è possibile tollerare gli ateisti. Nei suoi scritti precedenti, egli si è limitato a riportare onestamente le ragioni contrarie di Bayle; e certo nessun ateo sarà contento di lui. (§§ 426,427).

Dove Wolff giunge a compendiare la sua posizione verso gli atei (specialmente ai §§ 173, 276), lì si nota anche l'intenzione di invalidare l'accusa di fatalismo e di insegnare la servitù del volere; nondimeno egli difende sempre – naturalmente in forma cristianeggiante – solo la religione naturale, ossia il deismo, ponendosi di fronte agli articoli di fede positivi molto più liberamente d'un Leibniz, il quale era pur sempre ancora suo maestro, più di quanto a Wolff piacesse di ammettere. Wolff non diventa così facilmente teologo, alla maniera di Leibniz.

E di Wolff, a dispetto della sua pedanteria, non si dimentichi che non stravolge mai le affermazioni degli atei, che egli resta sempre ragionevole ed equilibrato, ammonendo tutti di non sospettare a cuor leggero di ateismo le persone sensate e moderate. Ma Wolff, dopo la punizione disciplinare subita, si sforza pur sempre di confutare quell'accusa di ateismo che gli aveva procurato il suo elogio della morale cinese. Non è solo per questo fatto, tuttavia, che vorrei gettare una rapida occhiata alle coeve relazioni dell'Occidente con l'estremo Oriente.

La Cina e Wolff – Tra il Seicento e il Settecento, quando in Occidente si diffuse una predilezione per la filosofia e la religione dell'Oriente, osservatori miopi o cauti spiegarono il fenomeno muovendo dal *praejudicio peregrinitatis*, dalla nota propensione per ciò che è lontano ed esotico; sennonché alla base di questo fenomeno (come nel XIII secolo era stata l'inclinazione per la filosofia araba) v'era un'antica, clandestina sottocorrente anticristiana, che non s'era esaurita nemmeno durante il Medioevo e che ora, nei primordi della vera e propria età illuministica, veniva corroborata da apporti provenienti da ogni direzione.

A questa intenzionale o inconsapevole sopravvalutazione, in particolare della filosofia e della morale cinese – che volentieri veniva contrapposta come pura morale deistica a quella cristiana – presero parte eminenti personalità come Leibniz e Christian Wolff. Le riviste colte erano piene di trattati sulle dottrine di Confucio; dalle cronache di viaggio si sapevano già le cose più disparate sulle credenze religiose dei cinesi, specialmente quella di Buddha, e già si supponeva giustamente che il leggendario Xaca (Sakia) – oggetto d'una diffusissima "idolatria" – s'identificasse totalmente nella persona di Buddha, o Sommona-Codom.

Nella moda cinese, a causa del quale Wolff venne espulso dal paese, per decenni si sviluppò una polemica intorno alla religione cinese, che si svolse tra Gesuiti e Domenicani. Se comprendo bene questa controversia, i Gesuiti – uomini astuti e gente di mondo – avevano elogiato la morale confuciana come affine a quella cristiana, allo scopo di accattivarsi le simpatie dei mandarini, spianando in qualche modo la strada agli illuministi, ai quali nulla poteva esser più gradito quanto l'esistenza di un'etica aconfessionale e tuttavia superiore; al contrario i Domenicani – vecchi guardiani della fede e giudici inquisitoriali, da sempre gelosi dei Gesuiti – mettevano in risalto quegli aspetti da cui si poteva inferire la cosiddetta idolatria dei cinesi.

Le nostre attuali conoscenze ci mettono in condizione di vagliare, almeno approssimativamente, la fondatezza delle due concezioni, e di dire: la religione

popolare dei cinesi è davvero una "idolatria" e superstizione, molesta al pari di altre religioni popolari, e la filosofia di Confucio – essendo in Cina qualcosa di simile ad una religione di Stato (senza tolleranza) o di ufficiosa credenza burocratica – contiene realmente gran parte dei precetti propri della morale cristiana, proposti con insopportabile loquacità. Per i miei lettori, è superfluo rilevare esplicitamente come appartenga alla natura umana chiamare idolatria o superstizione una religione straniera, liquidando come chiacchiera una giustificazione morale straniera.

Siccome la lingua cinese si differenzia molto più radicalmente dalle lingue occidentali di quanto non si distingua, poniamo, una lingua slava da una lingua romanza, ed è perciò sostanzialmente impossibile una fedele traslazione delle concezioni cinesi, ci è preclusa – a tutt'oggi ancora – un'attendibile conoscenza della mentalità popolare cinese; tuttavia il progresso, rispetto a 200 anni orsono, è stato pure molto rilevante, se si tiene conto che allora ci si doveva appagare di accidentali frammenti, di alcuni aneddoti e d'una comparatistica religiosa ancora embrionale. Date queste premesse, si pone ora il quesito: che tipo di filosofia era quella cinese, che veniva dichiarata atea dai Domenicani, divina dai Gesuiti, e coniderata morale di natura e di ragione dai razionalisti? Alla soluzione di questo problema si potrebbe dedicare una dissertazione, o anche il lavoro d'una vita; ma potrebbe forse bastare ristabilire (da un'esposizione del buon vecchio Jakob Brucker) quell'immagine che i contemporanei di Wolff si fecero, nel Settecento, della filosofia dei "cinesi".

FILOSOFIA CINESE – Un compendio sull'argomento Brucker ce lo offre ("*Kurtze Fragen*", VII, p. 1102 ss.) dopo aver descritto abbastanza metodicamente, immediatamente prima, la filosofia indiana come filosofia dei Malabari. Nei confronti delle informazioni date dai Gesuiti, egli assicura di aver usato ogni necessaria cautela. Ma il criterio discriminante – non solo nelle cose religiose e morali – è per lui il cristianesimo; persino per i dati meramente storici, è per lui ovvio che non può esser vero ciò che contrasta con le narrazioni bibliche della creazione e del diluvio; per la loro storia, i Cinesi presuppongono dimensioni temporali illimitate, mentre la Bibbia conosce appena 6000 miseri anni trascorsi dopo la creazione dell'uomo. E allora non fa meraviglia che in tutti gli "atti" della cultura ci si interroghi – da un punto di vista non cinese, ma cristiano – se i Cinesi siano da considerare più idolatri o più atei.

Ma Brucker sa già che si potrà definire ateistica tutt'al più la dottrina di Fo (Buddha) propagatasi, oltre che in Siam e in Giappone, anche in Cina; anzi, egli distingue nettamente tra dottrina essoterica (che lui arreda cristianeggiando coi

dogmi d'un castigo e d'un premio ultraterreni) e dottrina comune, che raffigura la via etica-senzadio di Buddha in maniera goffa, ma invero non sbagliata. (Possiamo perfino ravvisare il Nirvana nel "Nireupam", cioè nel vuoto paradiso delle anime dei siamesi.). Vuoto e inattività sono inizio e fine di tutte le cose. Nella prima essenza, un essere chiaro, sottile e imperituro, ogni singola vita è contenuta senza separazione. Ogni cosa è tutto e il Tutto. Questo Uno-Tutto non ha né virtù né ragione. Non produce nulla, non fa, non comprende e non vuole nulla. A questo essere disumanamente altissimo, che non ha né volontà né ragione (ed è inconfondibile l'influsso di Spinoza su questa formulazione), deve assimilarsi l'uomo che brama la felicità; a questo scopo non basta però domare i desideri, che anzi debbono esser estirpati. Solo così si può pervenire alla perfetta quiete e all'estasi, alla contemplazione priva di raziocinio; ed ecco la perfezione.

Ma Brucker sa già informare che la morale ufficiale dei cinesi non è quella di Fo (Buddha), bensì quella di Confucio, e che tutta la polemica sul valore o disvalore della religione cinese riguarda unicamente questa scuola o setta. Così ci ritroviamo nel pieno del conflitto fra i due Ordini cattolici. I Gesuiti, che volevano infiltrarsi in Cina, affermano semplicemente che Dio ha mandato ai cinesi il loro Confucio come ha mandato ai Greci il loro Socrate, cioè per infondere nei poveri pagani almeno un presagio della verità divina; al contrario, i Domenicani – per sputare nella minestra dei gesuiti – sostengono altrettanto semplicemente che Confucio non ha mai detto nulla d'un creatore né dell'immortalità dell'anima, ipotizzando un'anima del mondo materialistica e intendendo unicamente, quando egli venera il cielo, le sole forze della natura.

Brucker non lascia dubbi sulla sua preferenza per l'opinione dei domenicani. Osservando il sistema cinese della fisica e della metafisica – come l'ha compendiato Brucker (p. 1172 ss.) – si comprendono le sue cristiane preoccupazioni: i cinesi colti debbono ricavarne una specie di ateismo, mentre i cinesi ignoranti non potevano assolutamente capirne nulla. Eludendo dunque la filosofia della natura, di difficile accesso, che in Brucker inserisce concetti cinesi per termini peripatetici e stoici, ci atteniamo alla dottrina morale, la quale è quanto mai immanente. Le peculiarità del bene e del male vengono spiegate secondo la fisica: buoni sono gli eroi e i sapienti, cattivi gli stupidi. Il mondo avrà fine un giorno. Anche gli spiriti avranno fine; nondimeno sono da onorare come parti dell'essenza primigenia, per cagione della loro utilità, ma nemmeno gli spiriti posseggono ragione e libero arbitrio. Da un punto di vista cristiano, tutto il sistema è ateistico, non foss'altro perché non conosce un'immortalità dell'anima; dopo la loro morte, le anime fanno ritorno alla loro essenza primordiale.

Come s'è detto, i razionalisti Leibniz e Wolff usarono le tendenziose informazioni dei gesuiti con un'intenzione che non era quella dei gesuiti; se questi avevano elogiato indebitamente la morale cinese per facilitarsi la loro attività missionaria, ecco che ora Wolff – e i wolffiani in particolar modo – esaltavano la morale cinese come un esempio di come la morale possa essere acquisita e insegnata solo tramite la ragione, senza curarsi di qualificarne i fondamenti come cristiani, stoici o panteistici. Una valida dimostrazione della totale irreligiosità di questi moralisti è data dal fatto che in un florilegio di 26 massime – che Brucker ha desunto dal wolffiano Bilfinger – non si scomoda neanche una volta il nome di Dio. Vi si fa un gran parlare di ragione, di virtù, di bene del popolo, ma ciò nondimeno "un filosofo non ama parlare di cose straordinarie e lontane, e neppure di spiriti, giacché la ragione umana non ne può discettare correttamente." Solo con la ragione si può migliorare la volontà. Non vi sono altre virtù se non giustizia, amore, lealtà, disciplina ed unità. Una persona saggia non farà dunque nulla di ciò che può apprendere dagli altri, e si guarderà dalla lussuria, dal rancore e dall'invidia, rimunerando l'odio con la magnanimità.

All'essere supremo dei deisti sembra corrispondere all'incirca il concetto "celeste" dei cinesi; ma il cielo, quali che siano le forze di cui è provvisto, non è certo un Dio personale, e di conseguenza sono comprensibili il sospetto e la diffidenza con cui un cristiano come Brucker considera la "splendida morale" di Confucio. È quindi inequivocabile l'allusione al famigerato giudizio di Agostino: che le virtù dei pagani altro non fossero se non splendidi vizi.

Wolff nel suo tempo – A causa di ciò, dunque, Wolff era stato cacciato con ignominia da Halle per volontà del re soldato. Ma da cent'anni ormai – pressappoco dall'esecuzione di Vanini –, l'opinione pubblica era mutata al punto che perfino nell'arretrata Germania (dove la lacerazione politica arrivava a proteggere talvolta la libertà dello spirito) Wolff poteva restare il *philosophe à la mode*, come lo definì una volta uno dei suoi avversari. Nello stesso anno 1706, allorché a Halle fu pubblicato l'"Elucidarius" di Wachter, il giovane Wolff diventava, per raccomandazione di Leibniz, professore di matematica a Halle. In seguito, egli avrebbe dato grande importanza al fatto di non esser visto come allievo di Leibniz, bensì come creatore d'un proprio sistema. Ebbene, ciò non è vero per quanto riguarda la sua personale filosofia, giacché non aveva da dare nulla di suo, accogliendo nella sua razionale teologia – con tanto di se e di forse – proprio i fondamenti più dubbiosi di Leibniz.

Sennonché, mentre Leibniz, malgrado la sua superiore perspicacia, restò anche in filosofia e teologia un diplomatico che non voleva guastarsi con nessun

partito di potere, in Wolff bisogna distinguere tra il periodo anteriore e quello successivo al suo ostracismo da Halle (1721). Per la verità, ogni specie di rancore, ogni gelosia di mestiere aveva contribuito a renderlo sospetto presso il re prussiano, al quale era stato insinuato che le idee di Wolff sul libero arbitrio potevano far sembrare non punibile una diserzione delle guardie scelte di Prussia. In realtà, né il re né qualcuna delle sue guardie del corpo avrebbero mai potuto comprendere le frasi scolastiche con cui Wolff affermava, con spirito spinoziano, l'universale e razionale necessità oltreché – nel contempo, stavolta sì, leibnizianamente – la libertà individuale e pratica.

Nacque e si diffuse lo slogan che Wolff fosse uno spinozista, ovvero – nel linguaggio dell'epoca – un ateista, naturalista o materialista. In conseguenza del prestigio di cui Wolff godeva già allora, egli avrebbe potuto, con impensabile efficacia, mettersi alla testa d'un movimento libertario in Germania, se solo fosse stato l'uomo capace di tanto; gli studenti di Halle, specialmente quelli dei ceti più elevati, erano entusiasti del suo deismo, e pare che dai pulpiti già venisse predicata una religione di natura. A Berlino c'erano addirittura dei gruppi – i cosiddetti "filaleti" – che attendevano soltanto un coraggioso appello di Wolff per professarsi con lui seguaci d'un ateismo spinoziano. Ma Wolff non pensava affatto a procurarsi altre seccature; ne aveva abbastanza della disgrazia in cui era caduto a corte e della bufera scatenata dalla libellistica contro di lui. Aveva un mezzo comodo per dimostrare la propria ortodossia sulla scorta dell'infinita sequela dei suoi stessi libri latini e tedeschi; ecco, nelle sue metafisiche esposizioni di ontologia, cosmologia e teologia naturale, ci saranno pure stati dei passi inquietanti, e la sua stessa morale pratica era magari fondata solo sulla ragione, ma, alla resa dei conti, non era difficile mettere d'accordo tutte queste cose col cristianesimo – fino ad un certo punto unitario – delle tre confessioni legalmente riconosciute in Germania! Mettendo d'accordo, in buona sostanza, il santo Tommaso coi gesuiti di Trévoux.

Dinanzi alla minaccia della forca, Wolff era stato così disinvolto e sicuro di sé, nel proporre la propria teologia naturale, da poter incominciare la prefazione ai suoi "Pensieri ragionevoli intorno a Dio" (scritta la vigilia di natale del 1719) con lo squisitamente laico enunciato: "Ragione, virtù e salute sono le tre cose più elette a cui gli uomini dovrebbero tendere in questo mondo". La sua alta considerazione per queste doti, oltre che la sua estrema ragionevolezza, non gli avevano impedito di insegnare tutto ciò con spirito dogmatico e di presentare razionalisticamente ciò che – nelle tre confessioni cristiane legalmente riconosciute – era contenuto o si esigeva negli articoli di fede; come del resto egli ricavava dal sapere tramandato, in modi diversi e anche segreti, quanto pre-

tendeva di dedurre dalla mera ragione. Così egli fu convinto di poter riposare sulla sua buona e vasta coscienza, giacché aveva contrapposto all'anticristiana religione naturale dei deisti inglesi la propria (o leibniziana) religione naturale, di stampo altamente cristiano.

In ogni modo, dopo l'ordine di gabinetto del re, l'unica aspirazione di Wolff fu di accentuare l'ortodossia del suo "sistema". Aveva scritto in precedenza un libro per depurare molti filosofi dalla ricorrente accusa di ateismo; adesso poteva a buon diritto estendere il suo lavoro di salvataggio alla propria filosofia. Per la verità, Wolff non era un ateista, avendo voluto dimostrare pubblicamente non solo l'esistenza di Dio, ma anche tutti gli attributi divini del catechismo per filo e per segno, con le inveterate argomentazioni, solo un poco rammodernate nella forma. Esula dal mio percorso, ora, di rappresentare come egli in seguito – circa 15 anni dopo, quando il re si ricredette a suo favore grazie al preposto Reinbeck – passò all'attacco, ricoprendo il suo principale avversario Lange di violenti improperi, ritorcendo su di lui l'accusa di promuovere l'ateismo; e come, specialmente in una "*Ausführliche Beantwortung*" //Dettagliata replica// progettata su comando del re, confutò la terribile insinuazione di aver sobillato alla rivolta, con le sue dottrine fatalistiche, le guardie pretoriane, così come egli – in maniera piuttosto delatoria – aveva incolpato di disubbidienza verso il re il malizioso Lange[33]. Meschino ma umano. Basterà dire che Wolff, nella seconda metà della sua vita, non cessò mai di professarsi ligio alla Chiesa. Piccolo o grande che fosse, Wolff era pur sempre il più acclamato filosofo tedesco, anzi propriamente l'unico nella prima metà del Settecento, e per questo dobbiamo chiederci: come la pensava davvero in fatto di libero pensiero? E in che modo esercitò la sua azione?

Quanto al suo vero pensiero, non è difficile, tutt'al più un po' tedioso, enuclearlo dai suoi molti ponderosi volumi. Wolff era un ingegno troppo legato alla scuola, maturato in serra, per meritare anche solo l'onore di dirsi inventore d'un sistema nuovo. La sua dottrina è sistematica solo in apparenza, essendo convenzionale e fatta di stereotipi. Come Hegel – al quale certo non si accosta neanche lontanamente, né per spirito né per vigore di astrazione –, anche Wolff possiede una formula bella e pronta e assennata per tutto ciò che esiste, in quanto ha una "ragion sufficiente". Quanto viene tradizionalmente insegnato in fisica o in psicologia, in metafisica o in teologia, è ragionevole, è vero, essendo dimostrabile dai concetti della pura ragione. Le idee snocciolate da Leibniz, per

33. Johann Joachim Lange (1670-1744); incontreremo nuovamente questo devoto antispinozista quando parleremo della Bibbia di Wertheim.

la verità propinate in opere sensazionali (quali monadi, armonia prestabilita, il migliore dei mondi) vengono dapprima stirate e appiattite appuntino, e poi puntualmente inanellate nell'edificio didattico wolffiano. Wolff vi mette in cima qualcosa che assomiglia ad un supremo assioma logico, però non prende le mosse da alcuna premessa fondamentale. Egli non ha neanche un briciolo di acume, e probabilmente non sa neppure che la ragionevolezza nell'etica e nella psicologia – che egli riecheggia imprecisamente da un Leibniz (discepolo di Locke su questo punto) – contraddice per l'appunto alla teologia naturale cristiana, che Wolff ha veramente ricombinato, piluccando qualcosa da tutte le cucine.

Piano piano, ma davvero quasi impercettibile, si percepisce qua e là un tono nuovo, come se Wolff si volesse accontentare del Dio infinito della religione naturale, della sua perfezione, sapienza, bontà e giustizia; ma ogni volta vi subentra pure un accenno alla religione rivelata, come se Spinoza e i deisti inglesi non avessero aperto altre vie, come se Wolff non li avesse mai conosciuti. Anche là dove non parla ancora, per invereconda precauzione, del "vituperato" Spinoza, Wolff è assai lontano da una comprensione, per non dire da una prosecuzione del panteismo; sicché "dimostra", senza averne una qualche cognizione, che Dio non è né il mondo né l'anima. Quando nondimeno – specialmente nei suoi scritti naturalistici e psicologici – egli illustra una gnoseologia che è arrivata a lui da Locke per il tramite di Leibniz, quando predica la tolleranza, o perfino quando sembra dimenticare la Rivelazione (senza metterla mai in dubbio), con Wolff si ha sempre la sensazione che egli sia stato nel suo cuore un libero pensatore, avendo accettato la fede ecclesiastica solo per codardo opportunismo. È questa l'impressione che se ne trae: il "professore del genere umano" non ha saputo distinguere chiaramente tra deismo e rivelazione, e il suo convincimento è stato – in piena sincerità – un'indistinta melassa, non meno della sua professione di fede.

Fortuna di Wolff – È increscioso per lo spirito del tempo (e lascio in sospeso se soltanto per lo spirito di quel tempo, o solo per lo spirito tedesco, o più in generale per lo spirito d'ogni epoca), è davvero increscioso, ma è così: questo professore di filosofia – il primo del suo genere – esercitò un'influenza tanto maggiore quanto meno egli fu filosofo, o pensatore autonomo. E questo influsso fu, strano a dirsi, di carattere libertario o razionalistico, malgrado che Wolff – specialmente dopo il 1721 – non volesse lasciar alcun dubbio sulla propria ortodossia. Per quanto riguarda la contraddizione tra professione di fede e ripercussione pubblica, non si dovrebbero istituire confronti tra testi scritti e le

fortune, poniamo, degli enciclopedisti francesi; anche costoro si professavano spesso, è vero, fedeli alla religione del paese, agendo tuttavia in maniera disgregatrice, materialistica, ateistica; in essi, tuttavia, l'ortodossia era riconoscibile per ogni lettore in funzione di precauzione o di ironia, essendo loro intenzione il rivolgimento delle menti. Wolff, al contrario, oscillava qua e là tra un deismo bigotto ed un blando clericalismo. È quindi piuttosto complicato dire perché – malgrado tutto con ragione – egli debba esser pure annoverato tra i razionalisti tedeschi. Mi limiterò ad evidenziare qualcuno dei suoi meriti storici.

Innanzitutto la Germania, precisamente in conseguenza della Riforma, e a causa del suo reale approfondimento del pensiero religioso, era nel complesso rimasta più arretrata della cattolica Francia, nonché dell'Olanda e dell'Inghilterra, dove il movimento libertario – con laico vigore – si propagava, oltre che alla religione, al sapere e alla vita economica, alla ricerca e alla politica. Spinoza, Bayle e i deisti inglesi avevano insegnato una generale libertà di pensiero, annunciando la libertà nella ricerca e nella politica; in Germania, invece, gran parte dei religiosi protestanti erano abbarbicati ad un dogmatismo talmente rigido, cadendo inoltre in una così servile dipendenza dai prìncipi piccoli e grandi, che il movimento spirituale, da loro avviato, non andava oltre gli sterili alterchi teologici. Era già una fortuna il fatto che, contro questa nuova scolastica, fosse sceso in campo il Pietismo, che invero non aveva molta rilevanza sul piano filosofico, ma si svincolava pur sempre serenamente dalla squallida servitù dei dettami testuali.

Orbene, i laici tedeschi, che non si sentivano attratti né al fervore istintivo dei pietisti né alla fede letterale dei teologi, pur aspirando confusamente al libero pensiero di cui avevano magari udito dai viaggiatori e dai libri, credettero di aver trovato in Wolff il condottiero che potevano seguire senza suscitare scandalo. Il quale assicurava, ad ogni pagina delle sue opere, di seguire la sola ragione, di ridurre a chiari e distinti concetti l'intero mondo e quant'altro ancora, di non affermare nessun corollario senza averne dimostrato irrefutabilmente la premessa. E chiamava logica la sua scienza di base; in verità, anche i teologi ortodossi pensavano nelle forme d'una logica teologica (che in Olanda si cominciava già a disprezzare come una *contradictio in adjecto*), ma si appagavano della fede a cui si appellavano; e i pietisti, dal canto loro, quasi deprivati di qualsiasi logica, si asserragliavano nel loro sentire. I laici tedeschi colti avevano appreso che all'estero la ragione aveva acquistato grande prestigio, per cui cercavano negli scritti raziocinanti di Wolff un rifugio vuoi dall'ortodossia vuoi dall'eresia pietistica.

MENTALITÀ WOLFFIANA – A ciò si aggiungeva che Wolff operava realmente con le due parole d'ordine provenienti dall'Olanda e da oltre Manica: ragione e religione naturale. Vero è che alla teologia naturale di Wolff toccava inevitabilmente il destino di conciliarsi dappertutto con la religione rivelata o positiva; nondimeno già le parole "teologia naturale" suonavano come una liberazione: eppoi i libri tedeschi di Wolff recavano di regola sul frontespizio l'insegna di "Pensieri ragionevoli", ed era indifferente che poi si occupassero di "Dio, del mondo e dell'anima, dell'uomo e di tutte le cose, eccetera", oppure delle forze del raziocinio, o della felicità, o della convivenza umana, o dei fenomeni della natura. Wolff non era solito mantenere codeste promesse; eppure gli si era grati per aver promesso di fondare tutte le sue concezioni sulla razionalità.

In conclusione, non si deve sottovalutare il fatto che Wolff acquistò straordinari meriti nella tedeschizzazione della terminologia filosofica, operando così al di là e al di fuori delle conventicole intellettuali. Certo, l'importanza di questi consapevoli neologismi tedeschi è maggiore per la storia della lingua che rispetto alla filosofia; sennonché la definizione di Leibniz "pietra di paragone dei pensieri" (la lingua madre è effettivamente questa pietra di paragone, in quanto essa "non accetta parole vuote, dietro a cui non c'è nulla, essendo solo evanescente schiuma di oziosi pensieri") diede buona prova anche in questo: le proposizioni di Wolff, le sue espressioni tecniche in lingua tedesca potevano esser trattate con maggior libertà degli irrigiditi *termini* ed enunciati latini. L'uso della madrelingua nella filosofia, iniziato da Thomasius ed elogiato quasi appassionatamente (per gli altri) da Leibniz, fu in realtà una premessa indispensabile del libero pensiero.

E. CH. VON MANTEUFFEL – Quali che fossero i motivi, sta di fatto che tutta la Germania considerava il celebre filosofo Wolff un illuminista; il principe ereditario Federico lo ammirava, e un maestro di Federico, l'ex ministro di Sassonia e di Polonia Ernst Christoph von Manteuffel, perorò la sua causa presso il vecchio re, padre di Federico. Questo signore di Manteuffel, futuro conte Manteuffel, fu un autentico libero pensatore. Nel 1736 fondò a Berlino la società degli Amici della verità (*Societas Alethophilorum*), il cui statuto istitutivo esigeva che non si dovesse ritenere vero o falso alcunché senza una sufficiente ragione; una medaglia della associazione recava il motto: *sapere aude*. Era in vita e regnava ancora il vecchio re, ma albeggiava l'età di Federico, che sembrò affidarsi appunto alla guida spirituale di Wolff. Dentro i confini della Germania. L'amore del giovane sovrano di Prussia era però rivolto esclusivamente all'estero, nell'ammirazione della Francia.

Questo signor di Manteuffel, che negli anni del re soldato osava fare della ragione l'unico giudice di ogni pensiero, aveva un bel gloriarsi della baldanzosa nomea di spirito libero. Ma certo, a guardare con più acribia, il suo atteggiamento libertario nell'ambito della sua società si limitava propriamente a prender posizione a favore della filosofia alla moda di Leibniz e di Wolff; la sopra citata medaglia degli "Aletofili" raffigurava infatti – in una testa di Giano bifronte – i lineamenti dei due filosofi. Manteuffel sosteneva un uomo come Wolff con grande stima, un uomo come Gottsched con una punta di disprezzo. In particolare, da alcune lettere alla signora Gottsched (che egli chiama galantemente Madame Aletofila) risulta evidente che egli o non era deista, o era persuaso di dover simulare soggezione alla fede nella rivelazione, dicendo di non contare sulla sola ragione, ma su ragione e rivelazione insieme. Non è che mezzo scherno, soltanto una mezza ironia, quando (29 novembre 1738) informa la signora Gottsched che il suo compagno Reinbeck, il preposto, aveva additato come uno dei principali ideali degli Aletofili questo: fare molta attenzione affinché la difesa della verità non diventi fatale per coloro che magnanimamente assumono tale funzione. Questa precauzione è infatti caratteristica per l'Illuminismo dimezzato che, sotto il governo di Federico, divenne una moda per la povera Germania: una moda già quasi tramontata nei paesi stranieri. Lo stesso Federico era totalmente all'oscuro del fatto che, già prima di lui, in mezzo al popolo tedesco avevano operato pure dei razionalisti autentici, e assai più gagliardi.

8. I veri illuministi tedeschi

Chi, in Germania, ma anche in altri paesi europei, sa ancora qualcosa sul fatto che – fin dai primi decenni del Settecento, quando il giovane Voltaire portava dall'Inghilterra a Parigi le nuove idee – diversi splendidi pensatori tedeschi operavano già intensamente per la liberazione dello spirito? Chi conosce ancora i nomi di Edelmann, di Stosch, di Lau e di tanti altri? I loro nomi sono dimenticati perché, in solitudine, essi cercarono di agire su un popolo realmente ancora mezzo barbarico, per molti aspetti ancora medievale. Inghilterra e Francia erano già degli Stati civilizzati, quando la Germania – stremata e ricacciata all'indietro dalla guerra dei Trent'anni, politicamente disgregata, religiosamente dilaniata – vegetava sotto il dispotismo di piccoli prìncipi senza scrupoli e sotto un clero dogmaticamente meschino, rimasto profondamente arretrato sul piano della cultura. In realtà, nella forma e nel contenuto, la letteratura tedesca non poteva reggere il confronto con le letterature dell'Occidente europeo.

EDELMANN – In patria, almeno per un breve periodo, Edelmann suscitò molto scandalo; Trinius cita sei scritti in favore della religione pratica di Edelmann, e non meno di 166 controscritti. Per cominciare, presento il "sistema" di Edelmann seguendo un'esposizione fattane dal Magister G. F. Meyer nel 1748, con zelo rabbioso, nella sua "*Verteidigung der christlichen Religion wider Herrn J. C. Edelmann*" //Difesa della religione cristiana contro il signor J. C. Edelmann// (vale a dire contro la "professione di fede estorta").

Dio è l'essere di tutte le cose, ed è eterno, uno, immutabile, sapiente, buono e onnipresente; tutte le creature sono determinate specie di Dio, figure sotto cui si mostra l'essenza di Dio. Tutto ciò che è creatura, è di conseguenza Dio. Dio non può essere senza il mondo, il quale perciò non ha avuto principio né avrà fine. (Si osservi qui come lo spinozismo assuma tonalità ora deistica ora mistica; quasi alla stessa maniera che nelle massime, oggi assai lette, di Angelus Silesius.). Non ci si può far del male in Dio, non lo si può né negare né odiare; non può esserci nessun nemico di Dio, quindi anche nessun Diavolo. Tutto ciò che è, è Dio, tutto il bene, perfino anche tutto il bene apparente. L'anima non può morire, perché altrimenti morrebbe Dio stesso.

Cristo non è stato niente di più che un uomo, non ha fatto né avuto in sé nulla di straordinario; fu solo un uomo assai virtuoso e perspicace, ed un salvatore solo perché ha eliminato tutte le religioni, insegnando che non è possibile alcun peccato in rapporto a Dio; ma i miracoli non esistono, e neppure sono possibili. Tutta la felicità dell'uomo consiste (ed ecco affiorare l'epicureismo) in un ragionevole e imperturbabile piacere. Vi sono solo due motivazioni per le azioni morali: le punizioni terrene e il diritto di contrappasso nell'oltremondo. Verso Dio non abbiamo doveri di sorta, verso noi stessi abbiamo il dovere di godere delle creature in modo razionale e indisturbato; quanto ai doveri verso gli altri, vale l'antico proverbio, che però vien pronunciato positivamente, e quindi molto più amorevolmente: ciò che vorrei che mi facessero gli altri, debbo farlo anch'io a loro.

Tanto valga come preludio; ma ora debbo raccontare in breve della vita di questo indomito razionalista[34]; per cui mi atterrò spesso all'opera del credente, ma non intollerante Mönckeberg ("Hermann Samuel Reimarus e Johann Christian Edelmann", Amburgo 1867).

Johann Chr. Edelmann era nato a Weißenfels nel 1698; suo padre era persona gradita, quale musicista e maggiordomo dei paggi, presso la piccola corte principesca. La famiglia si trasferì poi a Sangershausen e Altenburg, dove il giovane Johann soffrì enormemente della povertà, confessando quanto ne fosse personalmente amareggiato. Allorché, ormai ventunenne, ottenne finalmente una borsa di studio per poter frequentare l'università, dovette impiegare quasi tutto il denaro per saldare i debiti di suo padre. Gli toccò la sorte di tanti poveri teologi. Da studente, a Jena, fu costretto a sbarcare il lunario impartendo lezioni; finiti gli studi, gli mancò la somma necessaria per l'esame, e divenne precettore presso un conte austriaco. Si tramanda che, durante un viaggio in battello sul Danubio, avesse fatto conoscenza, da un compagno di viaggio incontrato sulla coperta della nave, del "*Irdisches Vergnügen in Gott*" //Piacere terreno in Dio// di Brockes. B. H. Brockes, che a noi oggi appare in

34. Edelmann appare ai miei occhi (ove si tengano presenti le condizioni dell'epoca) come il più coraggioso fra tutti gli illuministi tedeschi; della sua inaudita franchezza testimonia già il fatto che nel 1740 (nel suo "*Moses mit aufgdecktem Angesichte*"/Mosè a volto scoperto/) osò schierarsi a favore dello stramaledetto Knutsen, accusato di ateismo e passato sotto silenzio. E rilevò beffardamente: che Dio aveva fatto giungere a noi, più puro e immacolato della Bibbia, il seme della zizzania infernale, ovverosia gli scritti di Knutsen. Non merita un grande elogio del coraggio, ma pur sempre un riconoscimento il fatto che la rivista "Neue Berliner Monatschrift" (edita da Biester) nell'anno 1801, un anno dopo la polemica sull'ateismo di Vorberg-Fichte, per due numeri (aprile, p. 254, e agosto, p. 81) recasse informazioni su Knuzen (sic!), elogiando in particolar modo Edelmann.

pratica illeggibile, in realtà strampalato, rappresentava in quel tempo (per un Reimarus come per un Edelmann) una guida alla religione naturale, anzi ad un certo panteismo.

In Austria, presso il conte, poi a Vienna, presso un altro conte ancora, dal 1724 in poi Edelmann condusse per sei anni una vita spensierata, da idolo del mondo femminile; ma non poté raggiungere lo scopo della sua vita, che egli vedeva ancora nell'ottenere una parrocchia. Ancora in Austria, una certa inclinazione al pietismo degenerò in una durevole ripugnanza per l'ortodossia. Ritornato in Sassonia (dopo il 1730), lo studio della Storia della Chiesa di Arnold lo rafforzò nella posizione eretica; le confutazioni delle dottrine anabattiste, sociniane e quacchere, non lo appagavano, sicché cominciò a dubitare della legittimazione del battesimo infantile. Sentì disgregarsi interiormente la precedente vocazione teologica, leggendo sempre più libri proibiti, ma ritenendo tuttavia ancora ingiusto e ingeneroso farsi beffa del cristianesimo.

Nel 1735, Edelmann ebbe in dono una piccola somma di denaro per intraprendere il viaggio a Herrnhut, al fine di conoscere colà la Comunità dei Fratelli del conte Zinzendorf; nel frattempo, però, egli era cresciuto fino a superare tali adattamenti alla fede biblica; vuoi l'autoritarismo, vuoi l'aristocratica condotta del conte lo indignarono, al punto che abbandonò Herrnhut dopo pochi giorni. Pare che Edelmann si fosse aspettato anche un aiuto materiale, che il conte gli rifiutò. Si recò allora a Dresda, dove si aggregò ad un seguace degli "Stille im Lande", un alunno di Gichtel e di Dippel.

Già prima del viaggio a Herrnhut, aveva composto il suo primo scritto: "*Unschuldige Wahrheiten, gesprächsweise abgehandelt zwischen Doxophlio und Philaletho...nach Anleitung der Bibel...*" //Verità innocenti, esposte in forma di dialogo tra Doxofilo e Filaleto, in cui, in maniera liberale e sincera, si tratta d'ogni sorta di verità, in parte obsolete, in parte oggigiorno represse, in parte ancora sconosciute, seguendo la guida della Bibbia//. Il primo di questi dialoghi, che si richiamava ad Herbert e ad Arnold, reclamando la tolleranza di ogni opinione, fu spedito dall'autore a un editore di Lipsia; quindi, senza aspettare risposta, Edelmann si dedicò al secondo dialogo in cui si contrapponeva la Chiesa invisibile, l'unica vera, alle tre confessioni riconosciute in Germania, sostenendo l'assurdità di dover giurare su determinati dogmi. Il terzo dialogo si rivolge contro il privilegio, arrogatosi dai teologi, di interpretare la parola di Dio. Il quarto dialogo accusa Lutero di aver istituito una nuova setta e di aver creato tensioni per le sue tesi, invece di predicare l'amore, visto che nella Chiesa luterana non regna un vero amore.

EDELMANN ERETICO – Allorché questo quarto dialogo fu terminato, Edelmann venne casualmente a sapere che il primo era stato già stampato. Continuava a barcamenarsi con incarichi di maggiordomo e sovvenzioni di compagni tra i piccoli borghesi. Lavorava ulteriormente alle sue "Verità innocenti", confrontandosi – specie nel sesto e nell'ottavo dialogo – con Dippel, che per primo gli aveva aperto gli occhi; solo adesso Edelmann si sciolse completamente da Lutero, e si manifestò un perfetto non cristiano, grazie alla negazione della teologica "riparazione".

Per Edelmann, queste "Verità innocenti" ebbero due conseguenze, non troppo diverse l'una dall'altra: venne perseguitato dal Concistorio di Dresda a causa delle sue eresie, e si fece pertanto un nome come scrittore libertario. Gli fu offerto di collaborare alla cosiddetta "Bibbia di Berleburg", che si pubblicava dal 1724; traduzione e note erano guidate, sotto l'egida del conte di Sayn-Wittgenstein-Berleburg, da un pietista espulso da Strasburgo. Con questi separatisti, Edelmann si trovò sulle prime molto bene, poiché tra loro si parlava poco di peccati. In seguito, però, egli fu profondamente ferito dall'atteggiamento non fraterno d'un redattore, come a Herrnhut lo era stato dall'alterigia del conte Zinzendorf; si sdegnò per le modifiche che i "manipolatori biblici" di Berleburg avevano apportato ai suoi contributi, talché avrebbe dovuto ammettere – nei più recenti dialoghi delle sue "Verità innocenti" (dal nono al dodicesimo) – di non trovarsi ormai più sul terreno d'una qualche confessione cristiana.

Oramai Edelmann insegnava il servizio della ragione, respingendo i sacramenti ed osando parlare d'una "teofagia" dei cristiani. A Berleburg aveva resistito per quasi un anno. Ma ormai (verso il 1738) si ritrovava in una nuova società di visionari, diventando seguace d'un bizzarro profeta. A questo punto, però, si verificò un brusco disincanto, che sfociò in un radicale distacco. Probabilmente, abbiamo a che fare in questo caso con una profonda crisi nella vita religiosa di Edelmann. Con l'ultimo avanzo della sua mistica, un tempo appassionata, egli, che mai aveva saputo pregare insieme con gli altri, lottò nella ricerca di un'ispirazione; e questa gli occorse in un sogno che gli disvelò le parole iniziali del vangelo di Giovanni: "Dio era la ragione."

SPIRITO CHE NEGA – Nell'estrema indigenza, pensò di guadagnare il suo pane da umile artigiano, da maglierista di passamanerie. Riprese presto in mano la penna (per comporre il 13° dialogo); ma stavolta non più da sciocco fiancheggiatore, da rappezzatore di sétte, bensì da spirito della negazione.

"Adesso non ho nessun altra vocazione se non quella, al pari di Geremia, di prendere il largo, di spezzare, distruggere e rovinare tutto quanto è e si dice

ortodossia: fittizie liturgie, farisaica teologia da ciarlatani, mistica fasulla e testardo settarismo."

Grazie a questo scritto Edelmann non ottenne un vero e proprio onorario, ma alcuni aiuti finanziari, tanto che per qualche tempo poté vivere tranquillamente e accettare un invito a Berlino.

In questo viaggio (pentecoste 1739, un anno prima che Federico salisse al trono), gli occorsero anche diversi fastidi a causa del suo abbigliamento e della sua barba trasandata. Nessuna delle sue peripezie, tuttavia, è singolare quanto il suo incontro col re soldato che, malgrado la sua scarsa cultura, era (non lo si dimentichi mai) un pensatore indipendente e un eretico del pietismo. La sera in cui Edelmann giunse a Potsdam, l'ufficiale di guardia lo lasciò comparire davanti al re, scortato da un granatiere. Ma ascoltiamo la sua diretta versione.

"Il re sedeva tutto solo alla finestra, fumando tabacco; i suoi generali sedevano intorno a lui, in forma di squadra a cappello. Mentre io attendevo, a debita distanza, dinanzi all'ingresso, il re chiamò: Entrate! Io mi avvicinai con la dovuta riverenza fino a tre passi da lui (...) Perché vi lasciate crescere la barba? Risposi: non vedo perché il cristiano si debba vergognare delle sembianze del suo Salvatore. Già già – disse il re –, allora voi siete uno di questi "rinati"! Al che io risposi: No, maestà, per arrivarci dovrei fare ancora molta strada. Alla sua domanda, se io frequentassi la chiesa, risposi: Maestà, la mia chiesa la porto con me. Il re esclamò allora: È così? Allora voi siete un senzadio, siete un quacchero! Risposi: noi siamo dei folli per amore di Cristo. Il re seguitò a chiedere: Ma la comunione la prendete? A questa domanda risposi: quando trovo dei cristiani che, al mio fianco, vogliono farsi impalare con Cristo nella stessa morte, allora sono pronto, oggi o domani o quando che sia, a ricevere con essi l'eucarestia. Parve che il re riflettesse un po' su queste parole e, dopo una pausa, chiese ancora: Perché non andate dunque in chiesa, non è lì che si impartisce l'eucarestia? Alquanto rinfrancato, ribattei a ciò: Oh, Maestà, questa non la ritengo la cena del Signore, bensì una cerimonia idolatrica; che non è poi nemmeno una cena, ma una colazione e un pranzo! A queste parole, il re sembrò interrogare tutt'intorno con lo sguardo i suoi generali, i quali mantennero da tutte le parti il più rigoroso silenzio."

Il re espresse inoltre il timore che il visionario vivesse da mendicante o facendo l'accattone, per cui fece donare al suo visitatore una moneta da sedici denari. Anche a questa elargizione si collega un episodio che fa onore ai due uomini. Edelmann prega il re di esimerlo da un tale dono. Il re crede che in questo modo egli voglia avere di più. Assolutamente no, risponde Edelmann. Al che il re, con tono assai bonario, replica: mai io ve lo dono in nome di Dio! Di

rimando Edelmann, con un deferente inchino: allora, in nome di Dio, accetto. L'insolita udienza si conclude col re che dice sorridendo: voi siete un uomo senzadio, che Dio vi converta!, e con Edelmann che risponde, in tutta serietà: è quello che auguro anch'io a Sua Maestà!

A Berlino, tuttavia, Edelmann non venne ammesso.

EDELMANNN E SPINOZA – Fece ritorno a Berleburg dove, subito dopo, si verificò l'avvenimento decisivo della sua vita spirituale. Da certe citazioni imparò a conoscere il panteismo di Spinoza, e lo pervase il desiderio di leggerne le opere, circondate da ambigua fama. Le ordinò dai suoi amici berlinesi, e nella sua autobiografia ritenne importante l'annotazione di aver ricevuto, in data 24 gennaio 1740, i libri dell'ateo Spinoza. Lesse dapprima il Trattato teologico-politico, esterrefatto in principio dalla critica biblica, ma divenne presto un discepolo di Spinoza nella critica e nel panteismo. Rapidamente, uno dopo l'altro, pubblicò alcuni libri in cui lo spirito fanatico, quale fino allora era stato, si trasforma in crescente misura un libero pensatore.

Il primo di essi, che dal novembre 1740 apparve di nuovo in forma dialogica, era intitolato "*Mosé a viso scoperto, scrutato da due dissimili fratelli Lucifilo e Accecato, alla maniera delle verità innocenti, trattato in forma di franche conversazioni.*" È inconfondibile, a questo punto, l'influsso del Trattato spinoziano. Vi si nega l'ispirazione divina della Bibbia, come pure il racconto della creazione; il mondo è esistito dall'eternità. Edelmann è cambiato a tal punto da prendere posizione – con grande libertà e con uno stile del tutto estraneo all'eloquio chiesastico – nei confronti della più recente filosofia: Christian Wolff viene trattato con disprezzo in quanto, contrariamente al suo convincimento, si tiene sul viso una maschera teologica; si riconoscono i meriti di Bayle, mentre il "leccapiatti" Voltaire vi è oggetto di feroci attacchi. I singoli brani o "scene" del libro vennero stampati clandestinamente e recapitati a casa dei compagni, foglio per foglio. I suoi vecchi amici – più o meno legati al pietismo – rabbrividirono di fronte allo spirito nuovo che emanava ormai da Edelmann. Le autorità proibirono la vendita del suo "Mosè", ma la domanda, in conseguenza del divieto, si fece ancora più vivace.

Nel 1742 morì il conte di Berleburg, e pare che il suo figlio e successore avesse mortificato con una tassa per forestieri il buon Edelmann, costantemente a disagio nelle cose della finanza. Questi levò quindi le tende, trasferendosi alcune miglia più in là a Hachenburg, nel Westerwald. Quivi, protetto dal conte di Hachenburg, seguitò a lavorare dapprima ad un nuovo capitolo delle sue "Verita innocenti", per poi pubblicare un suo fondamentale opuscolo dal titolo

"*Begierde nach der vernüftigen lautern Milch*" //Bramosia del puro latte della ragione//, in cui era espresso chiaro e tondo il pensiero che, da allora, sarebbe stato ripetuto infinite volte: c'è un enorme divario tra l'insegnamento di Cristo e la dottrina del Cristo, tra la vita di Gesù e i sistemi delle sétte cristiane; Cristo aveva lasciato dopo di sé una vita e non una dottrina: "La sua vita consistette nel togliere la maschera alla superstizione, alla falsa religione, cercando di instaurare l'amore universale tra gli uomini."

Intanto, aveva trovato un nuovo editore a Neuwied. Ebbene, non mi riesce molto chiaro se Edelmann si sia trasferito nel 1744 a Neuwied per questo motivo o per altre ragioni; e neppure perché qui smettesse il suo vistoso abbigliamento e la barba, conformandosi alla moda corrente. Ma non importa; ai religiosi di Neuwied noi dobbiamo comunque il fatto che Edelmann compose la sua professione di fede, ovvero un libro che – per la forza della sua lingua e per la sua cordiale semplicità – meriterebbe di esser più conosciuto di quasi tutto quanto si suole citare nelle storie della letteratura tedesca della prima metà del Settecento.

Il fatto che questo libro sia rimasto sconosciuto quanto il nome del suo autore, getta una luce sinistra sulla coscienziosità o sul coraggio dei nostri professori di letteratura. Perfino Gervinus, razionalista vigoroso nelle cose della politica, liquida Edelmann con quattro righe di prammatica (v, p. 268), lasciando intendere di sapere molto di lui, dato che lo fa approdare giustamente dalla mistica di Spinoza e dai deisti inglesi alla derisione della religione; ma lo considera tuttavia un discepolo tralignato del famigerato Dippel, mettendo quindi in guardia da lui. E Wilhelm Scherer non conosce, anzi non nomina neppure, gli illuministi tedeschi della prima metà del XVIII secolo.

IL CREDO DI EDELMANN – Dobbiamo raffigurarci la genesi della professione di fede in questo modo; Edelmann venne incalzato, passo dopo passo, a formulare un'aperta dichiarazione del suo credere; se non altro, la sua sottomissione al volere d'un Dio personale, dietro la quale egli nascondeva ancora il suo visibile e ormai manifesto anticristianesimo, e che si adattava così male al suo panteismo, significava precauzione o riguardo verso il suo protettore.

Il Concistoro di Neuwied aveva preteso da Edelmann una professione di fede scritta; in brevi proposizioni, egli doveva esprimere comprensibilmente ciò che nei suoi scritti, fino allora, era dibattuto troppo minuziosamente. Il conte appoggiò la richiesta del Concistoro, sicché ad esso Edelmann consegnò – il 14 settembre 1745 – il proprio credo, avendone l'esplicita promessa che questo nuovo articolo di fede non sarebbe stata reso pubblico. Ma il Concistoro ne

diramò delle copie alle Facoltà di teologia, per cui il credo di Edelmann fu conosciuto anche attraverso la stampa. In maniera imprecisa e sbagliata, sostenne l'autore. Per ogni evenienza, egli si decise – di nuovo previa conoscenza del conte – di ampliare le compendiose proposizioni del suo credo con note e commenti, fattisi sempre più polemici nel corso del lavoro, fino a farne un ponderoso volume in-quarto (di 328 pagine), dando il tutto alle stampe.

Anche stavolta il conte non lo privò della sua protezione; nondimeno, l'incostante Edelmann non si sentì più sicuro, o non più a suo agio, nella bella Neuwied, cercando un rifugio nello Harz, poi a Braunschweig e ad Amburgo. Ad Altona, dove s'incontrò con l'editore della Bibbia di Wertheim, si compiacque della tolleranza locale; però da Amburgo, dove lo stesso Reimarus si comportò vigliaccamente nei suoi confronti, si scatenò l'istigazione contro di lui. La vendita del suo Credo fu vietata con forte ammenda pecuniaria, e i giornalisti vennero diffidati anche dal solo recensire un libro contrario alla religione cristiana. Cade in questo periodo di rinnovata condizione di apolide l'allegra polemica di Edelmann con un canonico di Braunschweig.

Ad Amburgo e ad Altona, Edelmann non si sentiva più sicuro, perché in queste città la plebe veniva ormai aizzata contro di lui; fuggì quindi a Berlino. Ora poteva aver accesso alla città in cui il padre di Federico gli aveva vietato l'ingresso; ma Federico stesso dava protezione solo ai materialisti francesi, giacché non sapeva, o non voleva saper nulla, dei liberi pensatori tedeschi. Il consigliere concistoriale Süßmilch ebbe facoltà di predicare e di scrivere ai danni di Edelmann, mentre la replica di questi, dopo esser stata letta da molti, fu proibita dalle autorità. Edelmann ritornò per breve tempo ad Altona, dove incappò subito in nuovi alterchi con gli amburghesi. Diede quindi alle stampe un nuovo scritto in cui, in maniera assai più radicale che in passato, ribadiva la sua adesione al panteismo e il suo distacco da Lutero.

"Io, Edelmann, non voglio saperne di nessun altro Dio che non sia quello del presente mondo visibile, allo stesso modo che Lutero ha detto: io, dottor Martin Luther, non ne voglio sapere di nessun altro Dio se non di quell'unico appeso alla croce, ovvero di Gesù Cristo, figlio di Dio e figlio della vergine Maria! Sì, il buon Lutero scorse bene la verità, tuttavia non era ancora in grado di portarla completamente alla luce da sotto la mole farraginosa d'una superstizione così profondamente radicata (...) Nel nostro tempo, gli dèi di questa terra sono troppo illuminati per dover sacrificare i cosiddetti liberi spiriti – i loro amici migliori –, lasciandoli in balìa delle ingiurie di infami calunniatori."

DÈI DELLA TERRA – "Gli dèi di questa terra". Il dio di Prussia, il filosofo di Sans

Souci – lui in persona, o tramite il suo governo – aveva proibito a Edelmann di dare alle stampe altri scritti, ma ne aveva tollerato la presenza a Berlino. Viene tramandato un detto del re (ora in un modo ora in un altro), cioè che lui aveva dovuto consentire a Edelmann di soggiornare nelle sue terre, dato che era costretto a sopportare tanti altri mattacchioni come lui (in questa versione, la battuta sarebbe il fedele ritratto del re). In ogni caso, gli era assicurato in Prussia il diritto di asilo. Rimase ancora ad Amburgo, dove fu testimone del rogo dei suoi libri, e là gli toccò vedere che il giornale del 28 luglio 1749 annunciava la sua morte (il che, tutto sommato, era solo un'allusione satirica al divieto berlinese di scrivere); e là venne pubblicamente diffamato da uno dei migliori predicatori di Amburgo, venendo pure a sapere che i suoi scritti era stati bruciati dal boia a Francoforte sul Meno – in nome dell'imperatore –, sicché pensò (certo nell'estate 1750) che fosse più sicuro ritornarsene a Berlino.

Sui più futili scrittorucoli berlinesi di questo periodo ne sappiamo di più che non sugli animosi razionalisti anteriori a Lessing. Pare che il margravio di Schwedt avesse fatto corrispondere a Edelmann un piccolo stipendio annuale. Evidentemente, costui aveva un certo rapporto con le migliori teste della capitale. Apprendiamo inoltre, da una lettera di Mendelssohn, che Edelmann, nella Berlino di Federico il Grande, era costretto a vivere sotto falso nome. Con Mendelssohn, il quale infatti parla di lui come d'un poco di buono, Edelmann deve aver avuto un buffo battibecco: sembra che, per scrupoli rituali, il "filosofo" Mendelssohn, in casa di Edelmann, si fosse rifiutato di bere vino da un calice cristiano; ebbene, Edelmann sbeffeggiò cordialmente una tale superstizione ("Noi spiriti forti non abbiamo bisogno di costrizioni e possiamo assecondare unicamente le nostre simpatie"), ragion per cui Mendelssohn prese indignato il suo cappello. Ancora nel 1755, lo stesso Lessing cercò di creare malanimo nei confronti di Edelmann. Di Lessing, che probabilmente lo conobbe di persona, è conservato però un giudizio apparentemente favorevole nei confronti di Edelmann (che sarebbe stato quasi un "santo" per combattere Lamettrie); ma esso si trova in una lettera a suo padre (2 novembre 1750) e sarebbe quindi una prova dell'ortodossia del giovane Lessing, per cui è del tutto irrilevante a questo proposito.

In uno dei suoi ultimi scritti polemici, in cui difende l'onore e la memoria del libertario francese Varenne, Edelmann si pronuncia con fierezza sulla missione dei suoi compagni. Non fu Gesù il fondatore della pace, bensì "gli spiriti liberi sono gli autentici costruttori della pace; essi portano pace e salvezza, giacché liberano gli uomini dall'angoscia in cui li spinge l'ortodossa teoria della peccaminosità della natura umana. Si può morire con serenità quando si è assicurati

che non si è mai voluto offendere con le proprie azioni l'origine della propria essenza, ossia il benevolo creatore, né che si sia mai potuto eccitarlo alla collera. Gli sbirri spirituali, quei diavoli che tormentano senza posa altri poveri peccatori, svaniscono in questo convincimento."

L'autobiografia di Edelmann ci guida fino alla fine dell'anno 1752. Sui fatti ulteriori della sua vita sappiamo poco, tanto più che, dopo quel termine, non pubblicò quasi più nulla, e la ricerca ufficiale non ha ritenuto più degni di attenta analisi i manoscritti da lui lasciati e conservati ad Amburgo. Edelmann morì a Berlino il 15 febbraio 1767 per un colpo apoplettico.

F. W. Stosch – Già prima di Edelmann troviamo liberi pensatori che scrivono nella "temeraria" Berlino, dove avevano sempre la peggio nei confronti del clero, pur godendo per molti anni d'una certa libertà. Ricordiamoci che il primo re di Prussia fu certo un cattivo reggente, però aveva una moglie liberissima, e che già allora – molto prima di Federico II – il libero pensatore la Croze era stato un funzionario prussiano. Ecco perché, a questo punto, conviene occuparsi di due liberi pensatori prussiani: del berlinese Friedrich Wilhelm Stosch e di Theodor Ludwig Lau, nativo di Königsberg.

Il primo, nato nel 1646 e morto nel 1704 (o 1707), era figlio d'un predicatore di corte[35]. Il diploma nobiliare della famiglia gli fu rinnovato subito dopo che il Principe elettore era salito al trono. Già suo padre era tollerante, al punto che i suoi colleghi lo sospettarono di simpatie sociniane. E il figlio lamenta di non aver avuto una giovinezza felice, dovendo sopportare presto "il gioco d'una matrigna"; al servizio dello Stato, tuttavia, giunse alla dignità di segretario segreto, ma si dimise per le sue condizioni di salute all'età di 40 anni, anche per potersi dedicare interamente "alla verità e alla virtù". A cagione di questo amore per più nobili cause, dopo i suoi 46 anni era stato cacciato da asini muniti di ferri di cavallo, era stato minacciato con denti avvelenati, evitando a stento di

35. Per quanto riguarda il nome di questo Stosch, occorre un'osservazione che dimostra, ancora una volta, come anche nella storia della filosofia si venga cancellati in modi piuttosto superficiali. Nella storia della filosofia di Brucker, scritta in latino, (nell'edizione tedesca si legge peraltro giustamente "Stossius"), un errore di stampa ne aveva cambiato il nome in "Hossius". Ora, sebbene nell'errata corrige l'errore fosse stato subito corretto, la forma Hossius oppure Hosse, originata da un refuso, continuò a far capolino nei dotti manuali di filosofia; e persino nell'assai apprezzata "Enciclopedia" di Ersch e Gruber. In forma ancora più strampalata si presenta il caso nel "Lessico storico della filosofia" di Noack, dove il lettore può riscontrare allibito come l'autore della "*Concordia rationis et fidei*" (il titolo è citato una volta con esattezza e l'altra volta con imprecisione) sia dato in un primo tempo come Friedrich Wilhelm Hosse, e poi come Friedrich Wilhelm Stosch.

fare la fine del martire. Stosch aveva infatti 46 anni – precisamente nel 1692 – quando il suo libro venne alla luce. Anonimamente, in soli 100 esemplari, che l'autore non voleva vendere, ma solo regalare o dare in cambio di altri libri; inoltre, il libro non doveva esser diffuso a Berlino. Nondimeno, per la "slealtà d'un garzone libraio", mezza Berlino ne venne a conoscenza, la sua paternità fu svelata e si scatenò la tempesta dai pulpiti. "Chi deteneva il libro o ne avesse notizia" era obbligato a denunciarlo rischiando un'ammenda di 500 talleri imperiali o pena carceraria equivalente; gli esemplari così recuperati vennero dati alle fiamme dal boia sulla piazza del castello all'inizio del 1694. Quest'opera – la migliore espressione del nascente libero pensiero tedesco – non è stata più ristampata, ed è d'una rarità eccezionale nel mondo dell'antiquariato librario.

Purtroppo, nelle sue petizioni al principe elettore, l'intimidito autore dava assicurazioni di essere un riformato ortodosso, di aver preferito usare le parole delle Scritture anziché le parole umane degli Scolastici (quasi 200 anni prima Erasmo era stato condannato dalla Sorbona anche per questo, cioè per non stimare gli scolastici come autorità); se il clero avesse il diritto di proibire di parlare secondo le parole delle Scritture, allora potrebbe anche fare un eretico di ogni persona. L'elettore non fu inclemente, purtuttavia fece costringere Stosch ad una ritrattazione attraverso una commissione, composta peraltro di membri assai tolleranti; cosicché, il 17 marzo 1694, Stosch detestò tutte le cose "detestanda" e confessò tutte le "confitenda". Si vendicò con un epigramma latino, che si potrebbe rendere suppergiù così:

> *"Dimmi dunque, o libriccino, di quale peccato*
> *Ti accusano i signori della pia plebe?*
> *Un tempo, per aver detto odiate verità,*
> *Dalla pia plebe il Signor fu messo in croce."*

Il libro bruciato dal boia recava un titolo innocuo; si intitolava infatti "*Concordia tra ragione e fede*". Ebbene, questa *Concordia rationis et fidei* poggia sulla concezione dell'etica spinoziana; ma neppure vi si può disconoscere l'ispirazione d'un cartesianesimo materialisticamente applicato. Nella fattispecie, non si tratta di sapere per quale via i due nuovi filosofi fossero recepiti da Stosch; il quale di Spinoza avrà magari sentito parlare durante un viaggio in Olanda. In ogni modo, Berlino stessa non era immune, in quel tempo, da siffatte eresie: l'Elettrice Sophie Charlotte era abbastanza libera da poter disputare su Spinoza, pochi anni più tardi, con Toland; e il medico personale del Grande

Elettore – van Craanen di Leyda – era stato cartesiano e probabilmente aveva conosciuto Spinoza di persona. Eppoi vogliamo tener di nuovo presente che a Berlino, ancora sotto il re soldato, v'erano degli ambienti (la fonte di ciò è la lettera dell'"amico della verità" Manteuffel) che aspettavano soltanto una dichiarazione di Christian Wolff per professarsi apertamente spinozisti o ateisti.

PANTEISMO E MATERIALISMO – Già nel 1692, come Toland avrebbe fatto solo nel suo ultimo scritto del 1720, Stosch insegnava dunque un panteismo materialistico; perlopiù con le parole di Spinoza, ma sostanzialmente scostandosi dallo spirito di Spinoza. Dio è soltanto per se stesso, l'unica sostanza; noi siamo parti di Dio. Ciascun individuo è un essere pensante ed esteso; l'anima è contemporaneamente vita e spirito. Non è l'anima o lo spirito che pensa, bensì l'uomo, come d'altronde non si dice: la bocca mangia, il piede corre, bensì l'uomo mangia o corre. Non esiste dunque un'anima immortale, separata dal corpo. Bene e male sono concetti solo relativi, ogni azione viene da Dio, di fronte al quale non esiste peccato. La luce naturale proviene pure da Dio, come quella rivelata, ma è più antica, e deve pertanto costituirne il fondamento; non ogni parola della Scrittura contiene saggezza infallibile, e i racconti riguardanti angeli e demoni sono sogni e prodotti della fantasia.

Stosch si richiama molto spesso a Spinoza; ma anche altri noti scettici e non cristiani rappresentano per lui delle autorità: Hobbes, Gassendi, Grozio, Pufendorf, e il grande sorridente scettico Agrippa di Nettesheim. Bastano questi nomi a renderci cauti nel sistemare il pensatore berlinese semplicemente tra i deisti; ma va da sé che a lui – come a tutti gli spiriti forti del Seicento – sono comuni diversi caratteri del deismo inglese.

Nelle piccole aggiunte poste in appendice alla "Concordia", l'autore si presenta ora un po' più cristiano, ora molto più acristiano; un'autentica preghiera al Dio supremo, per esempio, si chiude con un'invocazione a Gesù Cristo, ma è panteistica nel contenuto: "Di te, da te, in te io sono, e vivo!"

Riguardo al cristianesimo, Stosch si è espresso con chiarezza specialmente nel 12° e nell'ultimo capitolo. La luce della ragione non dovrebbe contraddire alla luce della rivelazione. La Bibbia, in particolare il Vecchio Testamento, è un libro difettoso ed estremamente oscuro, ed inoltre è giunto a noi variamente mutilato; certo, il Nuovo Testamento è più unitario, ma anche i suoi compilatori dimostrano di esser uomini di diverso sentire; ogni persona esente da pregiudizi ha il diritto all'esegesi biblica, e non ha certo bisogno di ubbidire al clero e alle autorità. Solo erroneamente si accreditano i teologi d'una peculiare intelligenza nelle questioni religiose.

Richiamandosi a Gassendi, Stosch prende energicamente posizione contro la storia biblica della creazione, contro la leggenda di Adamo e il concetto del peccato originale. Tali misteri, che nella Bibbia si vogliono solo leggere e veder confermati, non trovano il suo consenso; della Trinità egli parla – subito nell'introduzione (p. 5) – come d'un triteismo; e le questioni che girano sempre intorno alla persona di Gesù, gli sembrano inutili, complicate e contraddittorie. La risurrezione non è più facile né più difficile da comprendere della stessa creazione. Ecco l'ultima parola: Cristo non ha introdotto altre usanze se non il battesimo e l'eucarestia, secondo il diritto naturale non esistono consuetudini, e nello Stato è il governo che deve decidere sulle tradizioni consuetudinarie. L'autore è non cristiano anche in tutto quanto insegna circa le seguenti, singole concezioni religiose:

La divina Provvidenza contraddice alla necessità che domina in tutte le cose della natura e della morale (*Additamenta*, p. 22); il suicidio, vale a dire la scelta del male minore, non è in contrasto con la ragione (p. 69); la preghiera è un vanitoso tentativo di modificare la necessità (p. 66); Dio non può essere offeso dal peccato più che dal muto cadere d'una pietra o dalle azioni di animali e di bambini; il peccato originale è un concetto assurdo e impertinente, né si può parlare di pene eterne, poiché lo scopo della pena è il miglioramento, e non la vendetta.

Hanno certamente accenti materialistici e sensistici molte idee che Stosch, quale discepolo di Hobbes, espone nei suoi scritti. Qua e là si manifesta una perspicacia critica del linguaggio che altrimenti – in quell'epoca – si poteva riscontrare solo negli scritti di Bacone. Stosch ha ormai riconosciuto che non esiste affatto una speciale scienza metafisica, che la comune metafisica si annida nei concetti e nelle frasi del linguaggio comune (p. 7); parimenti – con spirito quasi critico-linguistico – viene buttato fuori dal mondo della realtà il concetto di Diavolo. Solo in maniera impropria le leggi di natura vengono chiamate leggi; esse sarebbero soltanto la necessaria conseguenza dell'essenza divina, che è a sua volta l'universo medesimo. Ottimamente si analizzano inoltre i concetti di destino e fortuna. A me sembra importante che tali avvisaglie critico-linguistiche ricorrano ogni volta in un contesto che riecheggia immediatamente la cifra espressiva di Spinoza; così si critica l'uso linguistico latino e francese, là dove si discorre dell'illusoria libertà nell'indissolubile catena della necessità; e così Dio viene definito *natura naturans* (p. 95).

L'autore è un uomo perfettamente consapevole della propria indipendenza e libertà – straordinariamente serena – da tutte le correnti dell'epoca. Nella prefazione (rivolta al lettore), Stosch si premunisce dal sospetto di appartenere

ad una qualunque setta; si dice privo di pregiudizi, preferendo, in qualità di cristiano, dar prova di sé più per una vita ineccepibile che per la conoscenza d'una teologia scolastica. E al "Finis" fa precedere, quale motto conclusivo, il seguente appello: per amore della verità si deve tornare ad imparare, di nuovo e diversamente, moltissime cose. Eppure è arduo liberare del tutto la botte dall'odore di cui è oramai impregnata.

SCIENZE CAMERALI – Ciò che oggi si comprende da sé, cioè che le questioni finanziarie d'uno Stato vengano risolte senza connessioni con gioie e dolori ultraterreni, era suppergiù assodato, per esser precisi, solo a partire dalla pace di Westfalia. Non dovremmo tuttavia fermarci a questo sviluppo: è vero che tolleranza e indifferentismo, nel pensiero e nelle scienze (ovviamente con l'eccezione della teologia) finirono per prevalere; ma non ci deve riguardare più di tanto nemmeno la polemica sulle differenze storiche e concettuali tra cameralismo e mercantilismo. Basterà solo accennare al fatto che alcuni dei più dinamici (se non dei più conosciuti) operatori nel bilancio statale erano, tra l'altro, dei razionalisti assolutamente spregiudicati. E qui vorrei presentare solo due di questi uomini: Becher e Lau.

J. J. BECHER – Di questi due, Becher fu – come uomo e come studioso – quello più discutibile, spesso portato a far grandiosi progetti, quasi un avventuriero; ma anche in questo dovremmo esser giusti e comprendere che non era cosa di tutti i giorni (allora, prima dell'acciaio) spiegare la combustione con il cosiddetto flogisto, che la fantasiosa progettazione d'un canale tra il mare del Nord e il Baltico rivelava pur sempre lungimiranza nella politica commerciale, e che lo slogan d'una "popolosa collettività alimentare" sintetizzava egregiamente l'ideale della nuova èra.

Johann Joachim Becher, la vita e l'opera del quale non sono ancora indagate a sufficienza (nonostante una monografia di Erdberg e un'affettuosa trattazione ne "I primi cameralisti tedeschi" di Zielenziger), nacque probabilmente il 1625 a Spira, e morì il 1682 a Londra. Ebbe modo di cambiare mestiere, religione, e servizio alle corti. Aveva iniziato come medico, poi divenne economista politico e, dal 1666, coltivò la prospettiva di guidare da Vienna un'unificazione economico-nazionale della Germania. Ma là l'idea non fu vista di buon occhio, per cui si recò a Monaco, dove pubblicò libri di chimica e di economia politica; ritornò a Vienna con grandi progetti commerciali, fu nuovamente espulso e riparò in Inghilterra, scrivendo durante il viaggio (1680) il suo amaro libro "*Närrische Weisheit und weise Narrheit*" //Pazza saggezza e saggia follia//. Già

nei suoi scritti sull'economia aveva suscitato critiche il fatto che Becher non si curasse della tendenza confessionale del popolo, che volesse abolire tutte le istituzioni che indeboliscono la collettività umana, e che non prendesse netta posizione tra monarchia e repubblica. Becher è un ammiratore dell'Olanda. Nelle questioni religiose, egli si conforma alla corrente del tempo: le leggi statali vengono fondate sui detti della Bibbia, è vero, nondimeno la Chiesa dovrebbe immischiarsi il meno possibile nella legislazione.

Chi fa la conoscenza di Becher solamente dai suoi scritti economici, lo riterrà uno scrittore arguto, ma non autonomo, esponente della scuola dei cameralisti. Nella sua "Pazza saggezza" egli appare, piuttosto negativamente, come un autoritario millantatore che sghignazza su tutte le meraviglie (dirigibili, sottomarini) non inventate da lui stesso. Del tutto diverso egli appare nei suoi scritti morali. Nel suo "*Moral-Discurs*" //Discorso morale// del 1669 (riportato alla luce da Zielenziger), Becher propone – purtroppo senza umorismo e senza chiarezza – l'ideale d'uno Stato futuro quasi comunista, in cui si dovrebbe abolire il denaro come qualcosa di superfluo, facendo del lavoro una moneta corrente. "Volesse Iddio che tutti gli uomini fossero uguali a noi, che quindi si prendessero cura gli uni degli altri, e che i nostri beni fossero uguali e comuni a tutti.". Superbia, odio, invidia e povertà cesserebbero allora di esistere.

Se già è il colmo che un cameralista voglia abolire il denaro, ora, con la sua "*Psychosophia oder Seelenweisheit*" //Psicosofia o saggezza dell'anima// , con cui poco prima della morte si accommiatava dall'attività pubblicistica, Becher si eleva alla tolleranza dei suoi migliori contemporanei, sebbene ancora purtroppo con ragionamenti disparati e scompaginati. Qui, in ogni modo, egli àncora al diritto di natura una specie di comunismo, osando affermare: "La libertà è congenita in ogni individuo e, per parlare secondo natura, ciascuno è una persona, e ogni persona è buona quanto l'altra."

TH. L. LAU – Quale uomo di tutt'altro stampo, quale austero studioso, certamente non meno poliedrico di Becher (e forse per questo altrettanto dimenticato) ci si presenta, una generazione successiva, il cameralista Lau. Anche Theodor Ludwig Lau, nato e morto ad Altona dal 1670 al 1740, operò in posizione socialmente altolocata, e anche lui fu costretto a ritrattare (nel 1729 a Königsberg). Era salito al rango di consigliere statale di Curlandia e direttore di gabinetto. Nel 1717 diede alle stampe il suo libro "*Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*", ma dovette subito abbandonare Francoforte sul Meno, città di pubblicazione; il clero lo perseguitò, e Christian Thomasius, per altri versi tanto libertario, diede ragione ai religiosi. Due anni dopo (1719), Lau pubblicò

ancora, oltre ad un trattato di economia politica, nuove meditazioni di filosofia religiosa.

Questo secondo libro deistico ha il contorto titolo di "*Meditationes, Theses, dubia philosophico-theologica placidae eruditorum disquisitioni religionis cujusvis et nationis in magno mundi auditorio submissa a veritatis eclecticae amico.*" Tuttavia, per la forte personalità di Lau, ma anche per la sua laica scrupolosità – che poi, dieci anni dopo, condurrà alla sua "lodevole sottomissione" –, è altrettanto significativa un'opera di economia politica; io ne comunico qualcosa tanto più volentieri in quanto sembra esser stata sconosciuta anche ai pochi storiografi dell'età illuministica che scrissero di Lau. Eccone il titolo: "*Aufrichtiger Vorschlag...* //Sincera proposta: ove trattasi della fortunata, vantaggiosa, costante istituzione degli introiti, nonché delle entrate dei sovrani e dei loro sudditi, e nella quale si ragiona di affari di polizia e di commercio e di questioni fiscali... Progettata dal Consigliere di corte del Principato di Curlandia e Direttore di Gabinetto Theodor Ludwig Lau// (Francoforte sul Meno: pubblicata da Friedrich Wilhelm Förster, 1719).

Lo stile di questo libro riecheggia il miserando tedesco del più retrivo Settecento, ampolloso e ridondante, con un'insana predilezione per i forestierismi; trapela nondimeno sovente la passione dell'autore, la sua fede nella propria vocazione. In un componimento in versi, involontariamente umoristico, il libro è dedicato ai prìncipi, vale a dire agli dèi di questo mondo.

> *"O dèi che voi siete, a cui Dio diede in retaggio il mondo!*
> *E il cui purpureo manto baciano i popoli,*
> *Lo scorso anno ai vostri sacri piedi io posi*
> *In estrema umiltà una mia opera,*
> *In cui a Voi potenti reggitori mostrai*
> *Come aumentare il potere e accrescere i redditi.*
> *Su quest'ultimo punto, con maggior zelo,*
> *Ampiamente ho scritto in questo compendio."*

E via di questo passo. La prefazione per i lettori è molto più accessibile, alludendo persino in diversi modi alle persecuzioni che ha dovuto subire a causa della sua personale riservatezza religiosa.

Lau si presenta al quadruplice tribunale dell'onore, della virtù, della giustizia e dell'equità, affermando che "continuerà a considerare, a riconoscere e ad amare il suo invisibile e increato creatore con imperterrito servizio divino *nell'interiore abbandono del cuore* secondo *la luce della natura* e della rivelazione,

sottomettendosi in totale rassegnazione alla sua onnisciente provvidenza. Io onorerò i miei sovrani – i visibili dèi terreni – ubbidendo alle espressioni del loro volere, cercando di rendere ricchi e potenti loro e le loro terre per mezzo di finanze ben funzionanti."

Si propone inoltre di adempiere ai suoi doveri verso tutti i suoi simili, "vuoi che attendano come gli Ebrei il messia che verrà, vuoi che onorino con me l'Antico e il Nuovo Testamento come criterio discriminante della vera religione, oppure siano convinti di conseguire la beatitudine grazie al Corano, o che esercitino l'idolatria coi pagani o il *cristianesimo non cristiano* coi mascherati impostori, coi cristiani pubblicamente ipocriti, con occulti teologi e politici, e per di più atei, *tartufi*, farisei e sadducei, i quali difatti vivono come se non vi fosse da sperare nessun'altra vita e muoiono sicuri, come se l'inferno non esistesse."

Ma egli spera, con animo imperterrito e con viso sereno, di dimostrare mediante opere fruttuose la "delicata e seducente pratica dell'amore evangelico".

Più oggettivamente che in questa commossa prefazione, il razionalismo politico e religioso di Lau si manifesta tuttavia nei pochi capitoli dello stesso libro, peraltro così disincantato, dovunque se ne offra l'occasione.

Certo, se davvero voleva realizzare i suoi progetti miranti al progresso, Lau non avrebbe dovuto scrivere quel paragrafo introduttivo: "Se la religione sia un'invenzione dei chierici e degli statisti, che in passato la introdussero per ragioni spirituali o mondane, ora io non starò a discutere". In realtà, si affretta a precisare meglio: "Basterà dire che essa (la religione) fornisce tra l'altro il migliore e preferito fondamento d'uno Stato." Ma i suoi ulteriori precetti rivelano un uomo politico non molto divergente dagli obiettivi del re pietista.

Solo che Lau non fa alcun mistero delle sue idee libertarie, neanche in questo capitolo. In 17 tesi egli allinea gli errori che ripugnano ad una corretta liturgia: prediche sciocche, oscure e prolisse; smania litigiosa, sermoni personali e ispidi, o incitamenti sovversivi dai pulpiti; usanze chiesastiche pagane, superstiziose, ridicole e superflue; scandaloso mercimonio della parola di Dio negli sponsali, nei funerali e consimili cerimonie; distinzione tra persone altolocate e popolo minuto, nonché alterchi classisti ai fonti battesimali, davanti a confessionali e altari; l'ignoranza, oltre che l'eccessiva giovinezza dei chierici, la loro scandalosa condotta e le loro beghe, ma anche certe loro misere abitazioni, gli insufficienti introiti loro e delle loro vedove; le chiese fatiscenti e, per finire, "gli appuntamenti amorosi combinati nelle chiese, le numerose conferenze e gli stravaganti tumulti, specialmente durante i matrimoni e i funerali." A tutte queste lacune del vigente malcostume ecclesiastico viene anteposta prima di

tutto "la coercizione della coscienza ed una (assai) limitata libertà religiosa.". Lau reclama dunque piena libertà affinché "a chiunque conduca una buona vita politica e morale sia data libertà di credere ciò che vuole, esercitando la religione esteriore ed interiore secondo la propria coscienza e il proprio modo di pensare."

MERCANTILISMO E "MEDITATIONES" – Era tra le dottrine fondamentali del mercantilismo che allo Stato spettasse di occuparsi, in larghissima misura, dell'incremento della ricchezza e del tasso demografico. Perché "nella massa della popolazione sono radicati il potere e la ricchezza d'uno Stato." (p. 5) Ebbene, è significativo il fatto che Lau, tra le istituzioni che scoraggiano gli stranieri da un'auspicabile immigrazione, nomini sì in prima battuta i reclutamenti forzati, ma già in secondo luogo "divieto o limitazione delle loro pratiche di culto". Ma è forse ancor più significativo che anche lo spregiudicato Lau sia molto incline a "proporre la feconda poligamia, per facilitare la popolosità d'uno Stato." (p. 6); ne prescinde solo per la preoccupazione della condanna che viene dai pulpiti, ma ritiene tuttavia che la poligamia sarebbe più giustificabile della condizione esistente: il gran numero cioè dei bordelli privilegiati, gli adultèri pubblici e privati, i clandestini abboccamenti e i trattenimenti delle meretrici nei loro palazzi, nelle famiglie e nelle camere ammobiliate. La poligamia non può violare né i diritti divini né quelli naturali "dato che gli Ebrei poterono sposare certe donne e nel contempo sollazzarsi con esse a loro piacimento".

Ho premesso questo breve estratto dal suo capolavoro di economia politica, per mostrare ora che Lau – anche dopo la sua forzata ritrattazione del 6 ottobre 1729 – non ha mai cessato di professare opinioni estremamente libere; fece pubblicare (ad Altona, nel 1736) il discorso con cui il presidente concistoriale aveva salutato solennemente la sua ritrattazione di Königsberg, corredandolo di note in cui riconosceva i riprovevoli errori delle sue "Meditationes", senza tuttavia ammetterne il carattere ateistico. Ebbene, dedichiamo più attenzione alle due Meditationes, che ne sono meritevoli. Ecco dapprima le "*Meditationes Philosophicae de Deo Mundo Homine*", del 1717. Qui Lau espone le sue tesi in un latino vivace, per niente classicheggiante, ma assai orecchiabile per la brevità delle frasi ed una certa passione per le antitesi. Il nome di Dio vi ricorre certo con più frequenza che in tanti libri devozionali; ciò non toglie che solo un convinto negatore di Dio potrebbe parlare alla maniera di Lau.

Questo libriccino (di sole 48 paginette) è solo l'abbozzo di un'opera maggiore, in cui spera di illustrare un giorno i suoi pensieri più diffusamente. Lau dice di scrivere non da teologo, né da giurista né da medico, bensì da filosofo che non

appartiene a nessuna scuola. Si scriverà acremente contro di lui, si condannerà e brucerà il suo libro, se ne calunnierà l'autore dandogli dell'eretico, dell'ateista, dello spinozista, ingiuriandolo forse con epiteti ancora peggiori. Ma lui non ha paura, e a tutti gli attacchi opporrà un fiero silenzio. Per quanto lo riguarda, lui si dice cattolico, cioè a dire universalista.

Il primo capitolo tratta del Dio che esiste secondo la testimonianza dei sensi e della ragione. Ma l'essenza di Dio può conoscerla soltanto Iddio. Perciò non c'è bisogno di sbeffeggiare le disparate rappresentazioni e iconografie di Dio, e tanto meno si dovrebbero punire col fuoco o con l'ostracismo. In fatto di religione, nessuno può o deve ricevere il criterio di giudizio da un altro. Ed ecco il credo mistico-panteistico di Lau: "*Deus natura naturans, aqua, ignis, sol, ego natura naturata, gutta, scintilla, radius.*"

Nelle opere di Dio consiste la vera rivelazione; le opere sono Bibbia, profeti, apostoli e sacerdoti. Vi è poi un'altra rivelazione, che si chiama Sacra Scrittura e parola di Dio. Ma questa si basa su tradizioni storiche degli uomini, e presenta molti errori; narra d'un particolare Messia, che riguarda principalmente ebrei e cristiani, e non fornisce una conoscenza universale di Dio. Essa è umana, incerta; la rivelazione attraverso la creazione è invece divina e certissima. Esiste un unico Dio. Altrimenti, non sarebbe un Dio. È il punto centrale nell'orbita dell'universo. Moltiplicare Dio significa distruggere la divinità. Il politeismo di pagani e cristiani è una questione contraddittoria, dubbia e oscura. Io amo Dio, ma non lo temo. Le passioni dell'ira, della vendetta, della smania punitiva sono estranee a Dio. Dio non può essere offeso, per cui non possono esservi peccati, né diavoli né inferno.

Non esistendo il peccato, neppure c'è bisogno d'un salvatore. Le concezioni d'uno stato di innocenza, d'un peccato d'origine, d'un redentore con rispettiva nascita, passione e risurrezione, sono piacevoli e innocue, non sono né da biasimare né da condannare. Ma chi ama il suo Dio con tutta l'anima non necessita di tali dogmi, che sono solamente frutti partoriti dalla paura e dall'odio. Si onora Dio con ammirazione, riconoscenza e ubbidienza. Le preghiere non hanno senso; è come se si volesse imporre a Dio dei precetti. "*Totus vero hic cultus internus est non externus (...) Religio sensus, non verbi. Rationis, non regionis. Libera, non coacta. Voluntatis, non imperii. Hominis, non principis.*"

Formule, simboli, catechismi, articoli di fede sono superflui.

"Eppure, oltre a questa religione di natura, io conosco anche una religione dello Stato e della società. Come cittadino e suddito, io non vivo, come per altre cose, secondo un diritto mio personale. Insomma, io venero Dio allo stesso modo in cui comandano il principe o lo Stato. Come maomettano mi

conformo al Corano, come ebreo al Vecchio Testamento, come cristiano al Nuovo (...) E nei modi in cui, nella mia terra, si presenta il Dio inventato della teologia o della politica o della dottrina dello Stato, così egli mi piace e così deve piacermi."

I capitoli successivi (sulla scienza naturale, sulla fisiologia umana, sui rapporti giuridici e morali) non rinunziano mai al concetto di Dio, e nondimeno si avvicinano in crescente misura ad un deciso materialismo, già analogo a quello del *Système de la nature*. Il mondo è in Dio, da Dio, attraverso Dio. Dio è il ragno, il mondo la ragnatela. Ma il mondo non è stato creato dal nulla. Il mondo è eterno. Il prodotto con la sua causa. L'edificio col suo architetto. Non è necessario perciò scontrarsi con le persone che, seguendo l'umana rivelazione, parlano dei sei giorni della creazione. Oltre che del giorno di riposo, del giorno del Signore. "Anche questo non mi dispiace, giacché non amo il conflitto", quantunque l'idea d'un Dio che si riposa contraddica a se stessa. Il moto – l'opposto della quiete – è stato sempre identico al mondo. E come, di conseguenza, c'è una conservazione di questa energia, così anche la materia è indistruttibile. Il mondo non può andare a picco; Dio dovrebbe necessariamente affondare con esso. Posto che un tempo vi fosse il diluvio, esso fu pure una cosa speciale. "Ma io non faccio il difficile. La pace è migliore della guerra. Il quietista è più felice del polemista (...) Io non polemizzo nemmeno sulla fine del mondo che si dimostra, anzi si deve dimostrare dalla Bibbia."

MATERIALISMO DI LAU – Fisiologicamente, l'uomo è una macchina. È composto d'una materia sottile, la mente, e d'una materia grezza, il corpo. Anche la mente è materiale. L'anima è il sangue. Non v'è nulla nella ragione e nella volontà che non sia stato prima nei sensi, i quali hanno le loro specifiche energie. La morte non è che la cessazione del moto nella mente e nel corpo. Successivamente l'anima (o sangue) e il corpo si dissolvono nei loro atomi, i quali possono essere destinati dal primo motore ad associarsi in nuovi corpi.

"Per questo la morte non mi fa paura. Non v'è alcun annientamento. Questi non sono altro che immaginazioni, idee, fantasmi, sogni (...) La mia morte congiungerà il corpo e la mente con Dio e col mondo, non misticamente, ma naturalmente. Io non morirò mai. Il tramonto sarà una nuova vita. Io non cesserò di vivere, forse non come uomo, forse non in questo mondo, ma nell'universo, in qualche luogo, come astro, angelo, demonio (...) Io mi auguro un esito positivo di questa credenza. In essa voglio vivere. In essa voglio morire."

"In base alla loro disposizione, gli uomini sono liberi, ma nella realtà sono schiavi. In tutto il mondo è dura, pertanto, la condizione dei cittadini e dei

sudditi. (...) Come cittadino e come suddito, che può vantarsi solo ancora della sua ubbidienza, io trovo che ciò sia giusto; ma nello stesso tempo debbo lamentarmene. Noi siamo in realtà come il bestiame, però la nostra sorte è peggiore di quella animale. Schiavi dei sovrani e delle autorità. Macchine senza una propria percezione, senza un proprio raziocinio né volontà. Noi sentiamo, pensiamo e nutriamo aspirazioni, non diversamente da come i nostri governanti vogliono e ci impongono."

Lau pensa si possa immaginare una condizione assai più felice: l'uomo, libera creatura, opera e pensa liberamente. Non spera in alcuna ricompensa, non teme alcun castigo. Non sa nulla di vizi e di peccati. I precetti della ragione che rischiara il cammino, e della volontà che lo guida, sono per lui le stelle polari di ogni manifestazione vitale. Questa sarebbe un'esistenza felice, anzi veramente divina: *"sine rege, lege, grege"*.

Ed è con questo programma, radicalmente anarchico, d'uno Stato avveniristico che si chiudono le meditazioni di Lau del 1717.

Ho già ricordato che perfino Christian Thomasius fu profondamente spaventato da questa operina di Lau, tanto da lasciarla in balìa dei guardiani di Sion. Una vita "senza vincoli regali, senza macigni giuridici, senza greggi devote", non se la poteva immaginare nemmeno quell'intrepido razionalista del Seicento. Il nome di Lau, è vero, è quasi scomparso in Germania; i manuali di storia, compresi i migliori, recano discrete informazioni sul ciarlatano inglese Law, neanche una parola sul pensatore Lau. Ma siccome Thomasius – non foss'altro per i suoi meriti rispetto alla lingua tedesca – da noi gode sempre di buona reputazione, voglio, e anzi devo soffermarmi sulla sua ingiusta battaglia contro Lau, completando il ritratto che già ho tracciato di lui (II, p. 140 ss.) con questa grinza della sua vecchiaia.

LAU E THOMASIUS – Nella vecchiaia, infatti, Christian Thomasius pubblicò una serie di saggi libertari sotto il titolo "*Ernsthafte, aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedanken und Erinnerungen über allerhand auserlesene juristiche Händel*" //Seriosi e purtuttavia vivaci e sensati pensieri e ricordi thomasiani sulle più disparate e segnalate cause giuridiche// (Halle, 1720/21). Il primo volume reca, come 24ª causa, uno scritto che costituisce quasi un libriccino a sé stante, dal titolo "*Elender Zustand eines in die Atheisterei verfallenen Gelehrten*" //Miserevole condizione d'uno studioso caduto nell'ateismo//. Ebbene, io credo di poter dimostrare che questo intellettuale – trattato così malamente da Thomasius, e tuttavia celato sotto lo pseudonimo di Titius – altri non è che il valoroso razionalista e riformatore finanziario Lau.

Nell'estate 1717, Titius, già consigliere segreto e direttore di gabinetto, si era rivolto alla Facoltà di Giurisprudenza di Halle, presentandovi per un esame un lavoro intitolato "*Meditationes Philosophicae de Deo, mundo, homine*". Per il tribunale chiamato in causa, a dire il vero, l'anonimato non era realmente salvaguardato, dato che Titius vi accludeva due dei suoi ben noti trattati di diritto pubblico, ossia 1. "Pensieri politici su come rendere ricchi e potenti re e prìncipi", 2. "Progetto d'una polizia ben organizzata". Codeste meditazioni filosofiche, diceva, erano state sequestrate dalla magistratura nella libera città imperiale N.N. (dove Titius allora soggiornava), dietro indicazione del clero, e l'autore era stato espulso dal circondario della città, malgrado la sua assicurazione di essere un ortodosso luterano. A questo punto, Titius, che in tutto questo affare ritorna sempre sul fatto di aver scritto solo sotto la maschera d'un filosofo pagano, esige dalla Facoltà una deliberazione se quel verdetto sia legittimo: le Meditazioni sono davvero un libro scandaloso, con fondamenti ateistici? E il clero, avendo predicato dai pulpiti contro il libro diabolico, non ha dato prova di tirannide clericale? E lui, Titius, che non ha alcun mezzo legale nei confronti del magistrato, potrà ottenere la revoca della condanna e un adeguato risarcimento?

Quale incaricato della Facoltà, Thomasius incomincia ad esporre la sua convinzione che la confisca di libri ateistici sia sempre un'azione stolta; perché, in seguito, essi saranno venduti (p. 214) a maggior prezzo, senza contare che – anche nei paesi protestanti – regna il malcostume papistico di reprimere libri utili sotto il pretesto della loro pericolosità; tant'è vero che una copia del "Heptaplomeres" di Bodin viene pagata più di cento talleri.

Dunque, com'era d'altronde da aspettarsi, in coerenza con tutta la sua vita, Thomasius era contrario ad ogni sorta di persecuzione. Nondimeno, egli non perdonava a Titius (di cui conosceva evidentemente il vero nome) che si nascondesse dietro indirizzi di comodo, e che non saldasse debitamente l'onorario della Facoltà per la sua perizia. Thomasius e i suoi colleghi lessero comunque lo scritto sequestrato, giungendo unanimi alla conclusione che era ateistico. La relazione fu redatta da Thomasius stesso, invero senza cattiveria e senza accanimento, ma nel dichiarato proposito d'indurre Titius a riconoscere la disgrazia in cui s'andava cacciando a spron battuto, affinché se ne ritraesse in tempo. (p. 246). Ciò che sembrava parlare a favore del condannato, venne pure coscienziosamente messo in chiaro: che ciascuno è il migliore interprete dei suoi stessi scritti, che dappertutto si vendevano liberamente libri ariani e sociniani, stampando nelle lingue moderne e in latino filosofi pagani e libertini, che nella suddetta città dell'impero potevano vivere ebrei blasfemi coi loro empi

scritti, che egli si era messo bensì la maschera d'un filosofo non cristiano, ma che in certi passi si era pur espresso cristianamente, che né l'eresia né l'ateismo facevano più parte dei reati punibili in virtù della più recente dottrina (Grozio e Pufendorf), e che fosse punibile piuttosto l'accusa di eresia come forma di denigrazione (Meitmacherei).[36]

Quindi, sebbene Thomasius fosse dichiarato nemico d'ogni persecuzione ereticale, sul vizio dell'ateismo la pensava in modo ben diverso. Dalle motivazioni con cui egli critica come troppo clemente il giudizio del magistrato ufficiale, confermandolo tuttavia nella sostanza, si può ben dedurre la paura di Thomasius di fronte agli ateisti. A Titius si addebitano come ateistiche delle massime di natura panteistica: che il mondo è un cerchio di cui Dio è il punto centrale, che il mondo esiste dall'eternità, essendo un edificio col suo architetto, un orologio in cui Dio è il pendolo o il bilanciere; che la Bibbia viene derisa, l'immortalità negata, il redentore respinto; che s'insegna che non v'è peccato, che la paura di Dio non può esistere senza l'odio di Dio, che sono leciti meretricio, adulterio, violenza e assassinio, escludendo compensi e punizioni nell'aldilà. In più, secondo il diritto vigente, Titius non può non sapere che la sua condanna è stata molto blanda, avendo scritto cose molto più audaci di Spinoza.

Chi si mette la maschera d'un pagano, dev'essere trattato come tale; e così chi si spaccia per monello. Chi avvelena le fontane, col pretesto di dare occasione ai medici di saggiare la loro arte, dev'essere considerato un avvelenatore delle acque. L'assicurazione di Titius di essere un luterano non merita alcun credito; anche lui insegna d'altronde che un politico debba riconoscere, per accortezza, la religione del suo paese; anche lui (p. 18) ha lasciato aperta la questione "se la religione sia un'invenzione" (quindi un'impostura, indubbiamente) "se sia affare del clero e degli statisti che l'hanno introdotta per fini spirituali o temporali." In conclusione, l'opera inviata da Titius è in realtà un libro scandaloso (atto a suscitare indignazione), e merita anzi una pena più severa di quella irrogata.

Il 16 novembre 1717, Titius – alias Lau – inoltrò alla Facoltà una replica scritta a questa perizia; il documento era "alquanto grossolano", indirizzato contro Thomasius stesso, per cui questi evitò di informarne la Facoltà. Qui il querelato si trasforma talvolta in querelante, lamentandosi delle parole casuali della perizia: dice che Thomasius vuol proprio fargli fare la passeggiata per

36. Termine palesemente equivalente a maldicenza, diffamazione; deriva da "*Meit*" [solo questo è registrato nel Dizionario Tedesco], che provenendo dall'olandese equivale a microbo, soldino, un nonnulla.

salire il patibolo, a lui, che in fondo è stato solo un copista di opinioni sovente pubblicate. Si richiama in particolare a la Croze, alla spia musulmana, al "cristianesimo non cristiano", a Vanini e al suo anonimo difensore, asserendo che mediante l'accusa di "spinozità" si consumano tanti abusi.

Lui è molto lontano dall'essere ateista, non essendo incline all'*Athéisme de système* né pervicacemente ligio all'*Athéisme de coeur*, dai quali l'ha affrancato l'illuminazione del suo clemente Iddio. A lui si possono imputare traviamento, debolezza, ma niente di più. E quand'anche il suo libriccino fosse peggiore dell'assai "empio trattato" *De tribus impostoribus*, dovrebbe tutt'al più esser sequestrato, ma all'autore – in quanto raccoglitore di voci critiche – non dovrebbe esser torto un capello, nello spirito del protestantesimo. Si deve poter scrivere apertamente contro gli atei, ed è un peccato che le opere antiche (di Celso) contro il cristianesimo delle origini siano andate perdute. Titius-Lau, insomma, s'era aspettato un migliore trattamento da parte dei dotti-galanti giuristi di Halle. Questa petizione è datata da Friedland, il 20 ottobre 1717.

A questo punto, Thomasius perde un po' della sua giudiziaria imperturbabilità, e tratta da avversario questo prepotente Titius; gli avvolge intorno un capestro di citazioni estratte da altre sue opere, rinfacciandogli una deficienza di giudizio. In un inserto alla sua replica, Titius aveva avuto infatti la tracotanza di accostare passi dalla "Teoria della ragione" di Thomasius alle ereticali motivazioni della perizia. Di qui la collera di Thomasius. Più significativo un secondo inserto, in cui Titius/Lau cerca di sostenere la propria causa con massime bibliche, con taglienti tesi contro i calunniatori, e da ultimo con alcune poesie. Artisticamente, questi due componimenti in rima non sono migliori dei versi che ho trovato in altri libri di Lau; ma qui non possono esser ignorati, perché nella loro prosaicità sono documenti incomparabili del nascente Illuminismo tedesco, rimasti fino ad oggi del tutto sconosciuti.

La prima poesia è una professione di fede rivolta al proprio libro (dopo la condanna) come ad un amico.

> *Tu figlio primogenito di ponderati pensieri,*
> *che la sapienza del mondo ha stampato nella mia mente,*
> *uno scherano ti trascina dinanzi alla sbarra.*
> *(...) Persecuzione abita sempre dove verità è in odio,*
> *E il regno delle tenebre esercita il suo potere;*
> *ove si scrive in modo nuovo e libero, là si comanda*
> *che lo scritto sia spiegato ai pochi potenti.*
> *Il loro errore non può tollerare quei libri*

che vogliono scansare la via dell'errore.
(...) Il mondo magico di Becker, le opere di Hobbes
sono stimate un bene fasullo e merce falsa.
Le opere di Toland non sono rimaste impunite,
inserite nel libro nero dell'Inquisizione.
Dirò di Beverland, di questo Spinoza,[37]
il cui nome è tra i condannati eroi,
(...) Ora uno mi battezza come ateista,
Cosa che i miei scritti smentiscono.
Un altro mi mette fra gli indifferentisti.
Un terzo, invece, mi chiama naturalista;
del che devo rider a crepapelle,
giacché credo non sappiano di che parlano.
(...) Io insegno che Dio esiste, che lo conoscono
ebrei, cristiani e turchi, dai miei libri.
(...) Vero è che la Trinità non si legge nelle Scritture
(...) giacché i molti dèi ripugnano alla divinità.
Il mondo resta un cerchio, con un punto,
la greve Trinità non è fatta per i laici:
La ragione si piega dinanzi a questo sacrario.
E così io scrivo a ragione con serena coscienza:
pagani e cristiani ancora brancolano nelle tenebre.
Eppure io lodo il pagano che ama molti dèi;
il cristiano pure fa bene a credere nella Trinità ...
(dinanzi alla ragione c'è solo l'unità di Dio)
Quest'Uno dall'eternità è il fine dei miei pensieri.
È ciò che amo ed onoro, è il mio servizio divino
(...) Non permetto che la paura si associ all'amore;
giammai si concilia amore con angoscia.
(...) Pure, essendo io insieme tra gli ordini servili
che in tutto sottostanno ai voleri sovrani,
la loro fede è per me come stella polare
verso cui fa rotta la nave della mia fede.
Io credo come crede il mio sovrano, e i sacri riti

37. Adrian Beverland, più giovane amico di Isaac Bossius, sospettato di essere libero pensatore; noto nella sua epoca a causa di scritti eretici e lascivi; morì nei primi anni del Settecento, in stato di demenza.

cerco di seguir come usano i vari popoli.
(...) Vivo come voglio, libero nel mio pensiero;
scrivo ciò che penso, dico quel che scrivo.
Da questa condotta nessuna paura mi distrarrà.
So che resterò servo della dorata libertà.
Da Dio vien la fede, da Dio questa vita,
e a lui dell'una e dell'altra darò ragione.
(...) Tu resti un bravo ragazzo, sebbene
Per i costumi del clero tu non sia degno;
per te vale solo l'usanza, mentre libertà di coscienza
è solo per certi regni, Olanda e Inghilterra.
Là, figlio mio, ti lasceranno in pace senza odiarti
come un eretico, come fanno qui sul N.

Il componimento – insopportabilmente antiquato, seppur spiritualmente non meno degno delle coeve prime prove del giovane Voltaire – si chiude con un'allusione al titolo del libretto: dal tuo nemico e dai suoi furori ti proteggeranno e ti trarranno in salvo Iddio, il mondo e l'uomo. Non qui, ma dovrebbe comunque trovar posto in una fondamentale storia della letteratura, il fatto che Thomasius rimprovera a questo rimatore dapprima i suoi svarioni contro la prosodia, poi gli contrappone certe poesie di Hans Sachs, e infine lo rimbecca con versi discreti, sempre nello stile di Hans Sachs.

La seconda poesia di Lau, poeticamente ancora più gracile, è anch'essa composta dopo la condanna da parte del magistrato.

Ora me pure colpisce come folgore un verdetto
voluto dal tribunale con la sua decisione
ch'io lasci entro tre giorni la città.
(...) Non ne penserà bene il mondo colto
di questo giudizio fin troppo rapido.
Un uomo che in vita si è mostrato onesto
servendo lealmente presso diverse corti
dovrà dunque, per volontà del consiglio,
lasciar la città dove molti pure soffrono?
(...) Qui ho parlato di Dio, del mondo e dell'uomo,
eppure queste parole escono dalla bocca dei sapienti.
Io penso come un eroe che vive tra i cristiani
lodandone il pensiero, ma esaltando più il proprio.

Nella loro città non ho trovato la legge
con cui uno straniero si sente al sicuro;
beati i forestieri che soggiornano tra i Musulmani
giacché questi li proteggono con più vigore!
(...) Ma infine, pur ammesso ch'io sia in codesto ordine
(sebbene io del tutto neghi d'esser fra gli atei)
sarei forse diventato per questo un esser disumano,
a cui non sia dato restar più a lungo in città?
L'impressione della natura vuole che i doveri umani
si debbano porgere a tutte le persone umane.
(...) Quanto accade, però, mi nobilita di nuovo onore:
si iscrive il mio nome nel libro dei martiri dotti.
Ognuno invece biasimerà il costume dei preti,
la loro brama di vendetta contro di me sarà un marchio eterno.
La confisca, il verdetto della legge, che mi bandisce,
tornerà a mia gloria, non sarà vittoria al Consiglio.

Nella sua replica a questa fiera, consapevole eresia, Thomasius si lascia andare fino al punto di minacciare, piuttosto ipocritamente, l'autore, dicendo che, se non fa ammenda, non troverà mai più un impiego, né presso un principe protestante né cattolico (p. 348). Ma è pur vero che – anche prima che fossero pubblicate le liti giuridiche – Titius (o Lau) l'aveva provocato dando alle stampe, incurante di tutti gli ammonimenti, un nuovo libello libertario (a Freystadt nel 1719), una "scartoffia", anch'esso subito confiscato. E Titius/Lau era stato uno dei più vecchi candidati in giurisprudenza esaminati a Halle; anche da questo fatto Thomasius, altrimenti così affabile, trae la conclusione che Titius avrebbe dovuto esser più modesto nei confronti della Facoltà.

A prescindere da tali umane debolezze, per quanto riguarda la durezza di Thomasius nei confronti di Lau va rilevato specialmente questo: al pari di Hobbes, Thomasius è un sostenitore dell'assolutismo. Per lui, il diritto feudale germanico, il diritto consuetudinario tedesco è preferibile a tutti i diritti recepiti; lui – il più prestigioso avversario del processo per stregoneria – non è tuttavia immune da intolleranza, riconoscendosi una volta nell'intolleranza come in una debolezza generalmente diffusa. Thomasius, che attribuiva solennemente ai prìncipi il diritto alle concubine, era altrettanto sgomentato dalle opinioni democratiche, anzi anarchistiche di Lau, quanto dal suo spinozismo. Era inoltre connesso con la passione di Thomasius per tutto quanto era germanico il fatto che egli contrapponesse ai versi un po' troppo eruditi di Lau i versi rimati

di Hans Sachs; tanto che, per lui, il "folle Omero" era un saltimbanco, un cantastorie addirittura inferiore a Hans Sachs.

Insomma, la libertà di insegnamento delle Università non doveva spingersi fino allo spinozismo: è questa l'ultima frontiera di Thomasius.

Lau si difende – L'autodifesa di Lau (1719) non è scritta in realtà nel fresco linguaggio – così sicuro di sé in tutta la sua selvatichezza – delle prime "Meditationes". Già il motto preconizza soggezione, nell'eventualità che qualcosa, nel piccolo libro, dovesse contravvenire alla devozione, ai buoni costumi, alla sacra Scrittura, alla comune Chiesa cristiana, oppure ad una qualsivoglia verità riconosciuta. La qualità del testo si è fatta più chiesastica, spesso predicatoria, talvolta persino scolastica. Ora, con maggior incisività che due anni prima, Lau sottolinea la sua fede nel Dio dei deisti e l'impossibilità dell'ateismo. Ciò che contraddice all'ortodossia (a quella luterana, s'intende) o è il giuoco d'uno spirito sereno e d'una più libera ragione, oppure una congerie di tesi su cui si può discutere. Da questo riserbo, Lau si riscatta con una trasparente ironia nei confronti dei suoi avversari, eruditi sicuramente dallo Spirito santo in persona.

Intanto, prende le mosse dalla confisca e distruzione del suo primo libro. Certo, lo Stato deve spesso infliggere tali punizioni. Ma quando è l'odio teologico, politico o filosofico, a condurre alla persecuzione dei libri, allora si promuove solo la stupidità. Agli autori non ne deriva alcuna vergogna, anzi diventano gloriosi martiri della verità e della ragione. La prima e autentica condizione umana è quella della libertà (*libertinismus*) nella vita, nel pensiero, nel parlare e nello scrivere. Chi vuole sottrargli la libertà, deve annientare l'essenza dell'uomo.

Ostacoli alla verità sono i preconcetti della ragione, della religione, dell'autorità, del territorio, del popolo, ed altri ancora. Critica, filosofia (qui Lau fa il nome di Cartesio) e scepsi sono le guide autentiche per la verità; i rigidi detentori dell'istruzione calunniano e bandiscono perciò queste guide. Per il riconoscimento della verità è necessario che venga ammessa ogni specie di libri; persino il famigerato "*Libro dei tre impostori*" dovrebbe esser ristampato, per offrire agli ortodossi l'opportunità di schierarsi in favore di Gesù e di Mosè.[38]

Lau e il razionalismo – Solo sul piano soggettivo – quindi relativamente, a

38. Devo richiamare l'attenzione sul fatto che in realtà, nello stesso anno 1719, comparve la falsificazione francese del libro "*De tribus impostoribus*", altrimenti nota sotto il titolo di "*l'Esprit de Mr. Spinoza*". Ancor più notevole: io stesso possiedo una riproduzione settecentesca delle prime "Mediationes" di Lau, che reca l'ingannevole titolo "*de tribus Impostoribus*".

seconda delle opinioni dei partiti – vi sono libri ereticali; in sé e per sé, nessun libro è eretico o ateistico. L'ateismo non esiste. Ognuno conosce un essere primo e supremo, che è semplice, anche se dagli uomini viene raddoppiato, triplicato e moltiplicato. Ciascuno comprende un governo del mondo e una qualsivoglia liturgia, interiore o esteriore che sia. Chi ammette queste tesi (o anche solo una di esse) viene a torto incolpato di ateismo. C'è una sola verità, una sola religione; le diverse religioni non sono false, ma più o meno prossime alla verità. La religione più antica, più universale e più ragionevole, è il deismo, dal quale, per le più disparate ragioni politiche ed ecclesiastiche, sono derivate le altre religioni. Dio esisteva prima di ogni religione, e seguiterebbe ad esserci dopo la fine di tutte le religioni. La religione non è che un *accidens* della divinità. Esiste una religione di ragione ed una di rivelazione. Nel possesso della religione razionale si vive serenamente, leggendo solamente nel libro della creazione, senza esser confusi da idee di peccato e d'inferno, di redenzione e di demonio. "La religione razionale è semplice e trasparente, quella rivelata oscura e complicata. Entrambe sono vere, ma quella rivelata in un grado naturalmente altissimo, invero supremo."

Un ruolo rilevante viene attribuito alla distinzione tra universalità e particolarismo nella religione; ed è con lieve sarcasmo verso l'idea d'un popolo eletto che si raccomanda come universale il deismo, ovvero la religione razionale. La ragione è stata data a tutte le persone, la legge solo a singoli popoli. La ragione è più antica della rivelazione. Quanto più una religione è ragionevole, tanto più essa è vera. Non si dà infatti un'idea innata o congenita di Dio; e ciò che la ragione insegna sulla divinità viene represso dall'educazione e dalla consuetudine, perché la maggioranza delle persone ritiene ragionevole e rispettabile ciò che a loro è stato inculcato da genitori, da maestri e chierici.

Un'esteriore ipocrisia religiosa è giusta in quanto è utile attraverso le necessità della vita. È una contingente finzione politico-teologica, che nasconde, ma non modifica la verità. Come Paolo fu ebreo tra gli ebrei; ciò che a Paolo fu concesso, è lecito a ciascuno. Cristianesimo e Bibbia sono ragionevoli, adeguati alla mentalità umana. Ma se la Bibbia è la parola di Dio, perché ci affanniamo ancora per le parole degli uomini, per ciò che dicono predicatori, esegeti e teologi, mai concordanti fra di loro? A che serve tutta questa teologia? A che scopo era necessario difendere la più ragionevole fra tutte le religioni con migliaia di scritti? Tutte le sétte insegnano la verità; ma la migliore religione (fatta salva la sottomissione) è quella che non conosce né formule né dogmi, che dichiara razionale la parola di Dio, che senza coercizione lascia libertà al raziocinio e alla volontà, che esamina ma non condanna le opinioni contrastanti.

Chi vive cristianamente, è un cristiano più vero di chi solamente crede cristianamente. Ma il cristianesimo odierno è quasi totale idolatria. Secondo la dottrina del deismo universale, ebrei cristiani, maomettani e pagani sono in pari misura chiamati alla salvezza. Non esiste dannazione, né inferno né punizioni. (Al che segue, immediatamente, una professione bassamente ironica di ortodossia). Nello stato di natura, tutte le azioni sono equivalenti; perché la natura non sa distinguere fra torto e ragione. Solo nello Stato c'è una morale, e questa coincide col volere dei potenti. Il profitto per lo Stato determina ciò che è giusto, costumato, legittimo e ragionevole; il profitto insegna i concetti di ladro, adultero, bandito.

"E quest'ultimo assioma politico del bene statale è lo scopo delle mie riflessioni. Basta così! Caro lettore, non trasgredire mai gli ordini giusti, convenienti e ragionevoli del tuo Dio e del tuo Principe! Sii estremamente prudente per amor del tuo stesso vantaggio! E sii sempre memore di me, di uno che pensa e scrive in tutta libertà. Anch'io darò alle stampe, prossimamente, un'opera a beneficio del Principe. (Allusione palese alla "Sincera proposta" del 1719.) Io non mi do pensiero del plauso della folla. A me basta il plauso d'un nobile signore."

Si noti il cinismo dell'ultima frase. In queste parole Lau svela il conflitto profondo, inerente nella sua vita intellettuale. Quale illuminista e utopista ateistico, ha cominciato a contrastare la religione, si è immaginato di poter insegnare a migliorare e a convertire l'uomo; con riso rabbioso – come solo Agrippa di Nettesheim aveva fatto nelle sue confessioni – ha mandato in frantumi il bel mondo della fede. Sennonché ancora adesso, quasi duecento anni dopo Agrippa, gli eterni nemici della luce si sono coalizzati contro Lau, e persino il suo vecchio maestro – il libertario Thomasius – si è schierato contro di lui. Con tutta l'amarezza che una siffatta esperienza gli doveva procacciare, Lau ha scritto la sua autodifesa; anche l'ironia, che manca nelle prime "Meditationes", promana dall'indicibile frustrazione d'un uomo al quale viene interdetto di dedicare tutta la sua forza all'educazione dell'umanità. E allora niente! Adesso si limiterà ad urlare coi lupi, a simulare quel po' di ortodossia: adulerà i prìncipi, accontentandosi di rimediare e migliorare qualcosa nelle esistenti condizioni delle finanze e dei tributi.

WACHTER – Nella Germania settentrionale ci riporta anche uno strano studioso che non raggiunse la celebrità nemmeno quale autore d'un Dizionario etimologico della lingua tedesca, ma che qui merita un posto, grazie alla sua netta e inconfondibile difesa di Spinoza.

Johann Georg Wachter nacque il 1673 (o 1678) a Memmingen, nella Svevia, figlio d'uno medico distrettuale. Voleva diventare pittore, e poiché il padre l'aveva destinato alla carriera ecclesiastica, se la svignò. A Berlino, ottenne dall'elettore piccoli regali e grandi promesse. Un impiego fisso l'ebbe però solo dopo essersi mostrato utile alla vanità di Federico, diventato nel frattempo re di Prussia, mediante le sue creazioni di slogan[39]

Sotto il parsimonioso nuovo re, il suo stipendio gli fu dapprima dimezzato e poi cancellato del tutto; in compenso, venne nominato membro della Società delle Scienze, ma di ciò non poteva campare. Allora si rivolse prima alla corte di Dresda, trovando però solo a Lipsia un impiego stabile, grazie appunto al suo *Glossarium Germanicum*. E là morì il 1757. Le sue opere filologiche sembrano esorbitare in questa sede dal nostro contesto, eppoi testimoniano soltanto la profondità della sua mente scientifica[40]; nel 1723, Wachter aveva pubblicato, per l'Accademia di Berlino, uno studio sulla lingua di Wulfila, e poi, a Lipsia, "*Die Etymologie der deutschen Sprache als ein Brett im Schiffbruche ergriffen*" //L'etimologia della lingua tedesca come una tavola afferrata nel naufragio//; nel 1727 diede alle stampe il Glossario piccolo, nel 1737 quello maggiore.

Solo a stento resisto alla tentazione di riportare qualche passo dalla sua introduzione alla scienza del linguaggio, eppoi dall'avvincente epilogo; malgrado errori ed equivoci (che del resto non mancano neppure ai nostri giorni), Wachter ha fondamenti etimologici sorprendentemente validi e, pur scrivendo in latino, riconosce i pregi della lingua volgare.

Non mi esimo, tuttavia, dal richiamare l'articolo "Dio", giacché risuonano in esso pensieri vagamente deistici, e si afferma la somiglianza della divinità presso

39. Col termine "divisa" s'intendevano tanto i simboli tracciati sugli stemmi quanto, e più specialmente, motti elettorali in parole. Compito di Wachter era quello di escogitare slogan di entrambi i generi. Rientrava nell'imitazione delle corti straniere il fatto che il nuovo re promuovesse questa usanza in Prussia: i sovrani e le prime grandi famiglie d'Inghilterra e di Francia possedevano da lungo tempo divise di codesto genere. Probabile, dunque, che a Wachter si debba attribuire il celebre motto elettorale di Prussia "*Suum cuique*" che, poco dopo il suo utilizzo per monete e medaglie, venne scelto come motto dell'Ordine della Aquila nera, di recente istituzione.

40. È stata una sorpresa anche per me ritrovare tra i liberi pensatori tedeschi quel Wachter da me stimato, anzi amato da gran tempo, che io conoscevo solo come benemerito e originale linguista. Ma nella *Biographie Universelle* accadde ad un collaboratore di fare, del Wachter germanista e insieme filosofo della religione, due persone diverse. Analogamente, ci ricordiamo che Stosch – nella enciclopedia di *Noack* – è registrato due volte come Hosse e come Stosch. Svarioni siffatti non sarebbero stati possibili se il sistema di stendere una coltre di silenzio verso tutti gli spiriti liberi non avesse fatto cadere nell'oblio l'importanza di questi uomini. Certo è che i liberi scrittori inglesi o francesi non sono mai andati dispersi in altrettale misura.

Ebrei e Germani. Da filosofo della religione, Wachter afferma che il panteismo (che pure dev'esser stato la religione degli antichi Germani) s'identifica con la filosofia ebraica o cabala: un asserto che sulle prime sembrava rivolto contro Spinoza, mentre in seguito lo stesso Wachter si riconoscerà nel diritto pubblico e nella filosofia di Spinoza.

Ad Amsterdam aveva pubblicato, già nel 1699, un libro dal titolo "Spinozismo nell'ebraismo".

Il movimento deistico aveva fatto sì che si preferisse cercare l'unica vera religione di natura dappertutto, tranne che nella Bibbia; dapprima nelle ancor poco note fonti orientali e nei filosofi greci, mentre adesso era venuta di moda la Cabala. Ebbene, se Spinoza era in armonia con la cabala, ciò deponeva a favore di Spinoza; i liberi pensatori erano d'accordo, tanto che l'ortodosso Buddeus scrisse un'apologia della Cabala contro il sospetto di spinozismo. Non sarebbe impossibile che Wachter – sotto la parvenza d'un attacco – avesse inteso, con questo libro, raccomandare lo spinozismo.

Al pensiero di Spinoza, tuttavia, Wachter aderì apertamente nelle sue "*Origines juris naturalis*", apparse a Berlino nel 1704. Nella sua forma esterna ed interna, il libro è ricalcato sull'"Etica" spinoziana, e le argomentazioni sono dedotte appunto *more geometrico*. Spinoza non vi è mai citato espressamente; nella polemica che ne seguì, però, Wachter fu accusato di spinozismo. Al sospetto l'autore diede maggior esca due anni dopo (1706), allorché a Halle (sebbene nel frontespizio compaia Roma come luogo di pubblicazione) diede alle stampe il suo "*Elucidarius Cabbalisticus*".

CABALA – Resta saldo il suo convincimento che Spinoza si debba interpretare movendo dalla Cabala, e tuttavia ritratta tutte le sue precedenti critiche: il suo Dio non è materiale, egli distingue fra Dio e natura, ma comune ad entrambi è qualcosa di spirituale. Spinoza non è stato un ateista. La sublimità della sua filosofia fa sperare che tutti gli Ebrei saranno condotti al Cristianesimo attraverso la cabala, che sarebbe in sé più cristiana di Cartesio e di Aristotele. Cautelativamente, Wachter spacciava i pensieri del libro non come i suoi propri, ma solo come un'interpretazione dotta di Spinoza; ciò nonostante, fu naturalmente attaccato da tutte le parti. Per fortuna, aveva dei protettori a Lipsia e a Berlino, e per giunta aveva potuto dedicare il suo "Elucidarius" ad un predicatore di corte, a quello stesso che aveva contribuito alla condanna di Stosch.

Il suo cavallo di battaglia, cioè che lo spinozismo fosse il vero cristianesimo e che questo sia contenuto nella cabala, Wachter lo cavalcò diverse volte ancora, arrivando ad affermare che perfino la dottrina trinitaria è fondata sulla cabala.

Ma i relativi scritti mancano all'appello, essendo dispersi, fatti sparire o andati perduti.

Dobbiamo a Gottsched il fatto che Wachter, in vecchiaia, si espresse ancora una volta a proposito del suo "Elucidarius". Tra le molte sciocche o poco utili annotazioni alla traduzione del Dizionario di Bayle, da lui curata, Gottsched ne ha una riguardante questo "Elucidarius" (IV, p. 272, nell'articolo "Spinoza"); Wachter, dice, era stato così infelice per esser caduto, presso molti intellettuali, nel sospetto di spinozismo: "io credo però, per la personale conoscenza e frequentazione avute con lui nei molti anni del suo soggiorno qui a Lipsia, che questo sospetto fosse del tutto privo di fondamento."

Gottsched sollecitò Wachter a prender posizione, giacché ad una persona equilibrata nessuna accusa può esser più offensiva che quella di nutrire l'opinione più insensata mai pensata dall'uomo. Di nuovo, la risposta di Wachter è piuttosto prudente, ma non così stupida come la domanda di Gottsched. Si tratterebbe solo di sapere se lui ha interpretato bene o male il pensiero di Spinoza. Se l'ha interpretato rettamente, allora il giudizio favorevole – che in generale si suol dare della Cabala – si dovrà applicare anche al discepolo della cabala; se ha sbagliato, allora un miglior conoscitore della cabala e di Spinoza condannerà entrambi. Manifestamente, il suo intento era stato quello di confrontare tra loro cabalismo e spinozismo, cercando di spiegare l'uno dall'altro. E Wachter conclude: "Se ricerche siffatte, che sono state sempre consentite, non potessero per l'avvenire aver luogo senza maligni sospetti, allora la *Res publica Litteraria* ne soffrirebbe sicuramente, e i migliori talenti, che potrebbero scoprire qualcosa, verrebbero intimiditi dallo scriverne."

Lo Schmidt di Wertheim – Accanitamente avversato nel suo tempo, poi obliato e disperso mentr'era ancora in vita, oggi in pratica completamente dimenticato, è un uomo che ritenne se stesso un perfezionatore, o certamente un prosecutore della riforma luterana, che dai suoi avversari fu fatto passare per un anticristo, ma che in verità fu probabilmente un razionalista. Il suo spietato avversario, Joachim Lange, di Halle, lo definisce in maniera delatoria (nella prima edizione del suo "Filosofico derisore della religione") "un altro Democrito o Dippel, sebbene in un diverso e affine genere di confusione". In quell'epoca, su questo presunto "secondo Dippel" incombeva una dubbia nomea, essendo conosciuto come "traduttore di Wertheim": il suo vero nome era Johann Lorenz Schmidt. Ora, prima di addentrarmi nell'opera della sua vita – la sua libera traduzione della Bibbia del 1735, per l'appunto –, vorrei mettere in speciale risalto che, per un altro lavoro, egli rientra assolutamente nella schiera dei

più meritevoli illuministi tedeschi. Fu lui il primo, infatti, che osò tradurre in tedesco (1744) la "Etica" di Spinoza; in qualità di profugo, quando viveva sotto falso nome ad Altona, e non sapeva come guadagnarsi da vivere. E la diede alle stampe, unitamente al controscritto di Wolff.

Nel 1741 il fuggiasco Schmidt aveva già tradotto dall'inglese un libro quasi altrettanto malfamato, il "*Cristianesimo vecchio come il mondo*" di Tindal; anche a questo aveva aggiunto una confutazione fatta da *J. Forster.*[41]

Vedremo presto come Schmidt, pubblicando questa Bibbia, si comportasse altrettanto cautamente e coraggiosamente; quantomeno, aveva il coraggio di far parlare i nemici del cristianesimo, studiando di nuovo la Bibbia senza pregiudizi, e con tutti i rischi connessi.

Figlio e nipote di parroci, Schmidt nacque il 30 novembre 1702 nel villaggio di Zell, distante un'ora buona da Schweinfurt. Nel 1720, il promettente ragazzo andò all'università di Jena dove, naturalmente, avrebbe dovuto studiare teologia. Tra i suoi maestri, speciale influenza ebbe su di lui Franz Buddeus, il pio combattente contro ogni ateismo, di formazione filosofica e strettamente pietistica. A Jena lo studente Schmidt, vero figlio del suo tempo, fece proprie idee e saggezza wolffiane per poter essere in grado – come allora si usava anche dal pulpito – di esporre morale e teologia secondo il metodo dimostrativo, mortalmente tedioso. Ritornò a Schweinfurt nel 1724, dove era stato trasferito suo padre, aiutandolo nelle sue funzioni, finché il parroco morì un anno dopo.

E subito Lorenz dovette abbandonare la città. Il sublime e saccente Consiglio municipale non aveva gradito che egli tenesse delle conventicole pietistiche e che, nella lite con la sua matrigna per l'eredità, sostenesse cocciutamente il proprio diritto. Scelse di recarsi a Halle per ottenervi un impiego quale missionario tra i pagani; non se ne fece nulla, però da Halle il suo nome fu segnalato alla vedova contessa di Löwenstein-Wertheim quale precettore ideale per i suoi sei figli. La contessa e tutti gli allievi nutrirono stima, oltre che una condiscendente amicizia, per il valente maggiordomo, il quale doveva impartire lezioni in tutte le scienze adeguate al loro rango, tenere frequenti prediche, trovando tuttavia il tempo di portar avanti il proprio perfezionamento: una

41. Secondo l'ipotesi di molti studiosi coevi, Lorenz Schmidt fu anche traduttore d'un libro anticristiano che il libertario conte di Boulanvilliers aveva lasciato incompiuto, e che fu completato in Inghilterra nel 1730, solo dopo la morte dell'autore, da un conoscitore delle lingue orientali. Eccone il titolo tedesco "*Das Leben Mahomeds, mit historischen Anmerkungen über mahomedanische Religion und die Gewohnheiten der Muselmänner, von dem Herrn Grafen de Boulainvilliers ...*" //La vita di Maometto, con annotazioni storiche sulla religione maomettana e sulle consuetudini dei musulmani, del signor Conte di Boulanvilliers, etc.// Lemgo 1747.

libertà ch'egli si conquistava esimendosi spontaneamente dal partecipare alle cene comitali. Allorché il suo compito fu sostanzialmente terminato, avrebbe dovuto diventare (secondo la consuetudine dell'epoca) rettore della Scuola di latino di Wertheim. Godendo la stima dei conti, avrebbe potuto vivere agiatamente nella vecchia e amena città dell'impero, se proprio la sua decisione di pubblicare una nuova traduzione della Bibbia non avesse scatenato una bufera nei suoi confronti.

La Bibbia di Wertheim – Ciò che l'indusse a questa impresa non è più dato – allo stato attuale della ricerca – di ricostruirlo con precisione. Tutta l'impostazione della prima parte (furono dati alle stampe, in realtà, i soli libri del Pentateuco) testimonia che l'autore, a prescindere da un'unica azzardata eresia, s'immedesimava in questo asserto: lui aveva voluto rifondare l'intera teologia su un'interpretazione razionale delle sacre Scritture, ritenendone necessaria – a tal fine – una traduzione nuova, scientificamente inoppugnabile. Certo, la traduzione di Lutero godeva di grande prestigio, ma nondimeno era necessario che il Protestantesimo, se non voleva sconfessare il suo spirito, ne ritenesse possibile un miglioramento. Lutero era stato un arnese del Signore, ma la sua traduzione non era considerata ispirata.

Oggi, noi non riusciamo a leggere senza sforzo, spesso non senza un sorriso di commiserazione, la insopportabile raziocinante traduzione dei cinque libri di Mosè, o addirittura le 1592 chiose che li accompagnano. Non v'è dubbio: a noi Lorenz Schmidt dà la sensazione d'un tedioso pedante, perché noi adesso nella critica biblica teniamo presente – quasi duecento anni dopo – soltanto gli aspetti filologici, e non più quelli teologici. Ma se proviamo ad immedesimarci nel suo tempo, allora la sua traduzione non diventa perciò più leggibile, è vero, e tuttavia il suo modo di ragionare ci incute qualcosa di più che un senso di stima. Possiamo immaginarci questo percorso, grosso modo, nella seguente maniera.

Per cominciare, siamo di fronte all'unica "giusta" filosofia di Wolff, che insegna ad interpretare ogni scienza solamente – e non diversamente – che in senso progressivo, a non azzardare nessuna proposizione prima che la premessa, in ciascuno dei suoi enunciati, non sia divenuta chiara e distinta anche al più elementare raziocinio; se la teologia vuol essere una scienza, deve sottoporsi alle istanze dell'unica corretta sapienza del mondo. E c'è in più, da diversi decenni, quello spaventoso deismo inglese, che la Bibbia non la ammette nemmeno come scritto divino.

E quindi, perché non azzardare almeno il tentativo di trattare la Bibbia come

un libro profano, e stare a vedere che cosa ne viene fuori? Quand'anche essa dovesse contenere l'immediata parola di Dio, questa starebbe certo solo nei testi originari, non nelle lacunose versioni datene fin qui. Intanto, si fa professione – per metà sincera, per metà cautelativa – di ortodossa fede evangelica, e specialmente di credere nella divinità della Scrittura; con questo ci si accredita e si ottiene una certa tranquillità, si trascorrono alcuni anni a leggere, soli soletti, il testo originale, con i sussidi d'una vasta dottrina, per tradurre nella propria madrelingua (che proprio in quel tempo, sfortunatamente, si scriveva più miseramente che mai), per spiegare oggettivamente e concettualmente ogni versetto, senza alcun riguardo per le esigenze d'una teologia che era sorta prima della saggezza wolffiana, e che perciò non era ancora una scienza.

Così ci si presenta il traguardo esistenziale del traduttore di Wertheim, se prescindiamo dalle numerose assicurazioni della sua ortodossia che egli dovette necessariamente fornire nel corso della sua passiva resistenza all'ortodossia ed infine di fronte al potere imperiale; egli aveva attraversato le scuole dei pietisti, dei deisti, dei naturalisti (e dello stesso Spinoza), ma nel suo cuore si era indurito in dogmatico, ligio discepolo di Wolff.

Egli sentiva ciò, tuttavia, non come una debolezza, bensì come un segno dello spirito e della forza. E, mentre la traduzione procedeva, deve aver trasmesso il suo saldo convincimento dell'importanza del suo lavoro ai suoi protettori di Wertheim. I due giovani conti – i maggiori tra i suoi allievi –, ma anche l'amministratore, una specie di ministro delle finanza dello staterello svevo, credevano di poter proteggere in lui un nuovo Lutero, sostenendolo in tutti i modi. Ma Schmidt rimase non meno guardingo, come si conveniva ad un piccolo intellettuale di provincia, in quella Wertheim così fuori dal mondo; cercò intanto di assicurarsi il consenso del grande mondo inviando un saggio della sua traduzione a Reinbeck, a Mosheim, allo stesso Christian Wolff, e supplicando il principe elettore di Hannover (cioè il re d'Inghilterra) di accettare benignamente la sua dedicazione. Vero è che il re declinò l'offerta, ma senza asprezza, e anche i pareri dei celebri dotti furono tanto cortesi quanto evasivi[42].

42. Dopo la pubblicazione dell'opera, Wolff rimase fermo nella sua dichiarazione, che la sua filosofia aveva poco a che vedere con quella traduzione, e che, per quanto era stata tirata in ballo per spiegarne i concetti, non poteva produrre cattive conseguenze. Il prevosto Reinbek, in quel tempo assai influente a Berlino e attivo a favore della tolleranza, non ne aveva sconsigliato la stampa; adesso, però, le sue esternazioni (Introduzione alla terza parte delle sue "*Betrachtungen über die augspurgische Confession*" //Considerazioni sulla Confessione di Augusta// p. 11 ss.), furono piuttosto sfavorevoli: il modo di tradurre non era da biasimare, in sé e per sé, ma lo era invece la smania di dare, in luogo d'una traduzione letterale, una versione secondo i

Finalmente trovò il coraggio di pubblicare l'opera, per la messa pasquale del 1735. S'intitolava *"Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen die Gesetze der Israelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Wertheim, Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof-und Canzley-Buchdrucker."* //Le divine Scritture prima dei tempi del messia Gesù. Prima parte, in cui sono contenute le leggi del popolo israelita secondo una libera versione spiegata e convalidata da note e commenti. Wertheim, stampata da Johann Georg Nehr, stampatore di corte e di cancelleria// (La curiosa forma dei nomi propri si deve alle ben ponderate e sensatissime premesse d'una "eloquenza", di cui Schmidt ha reso conto in una speciale, importantissima trattazione). Il corposo volume, di oltre mille pagine, è stampato bene e decorato con alcune leggiadre incisioni di Tyroff; la vignetta del titolo mostra due putti in un incantevole paesaggio, uno dei quali attinge acqua dalla sorgente, l'altro dal torrente, e sono sormontati dal motto: *Idem sapor.* (La sua traduzione ha dunque lo stesso sapore del testo originario.) Le cospicue spese furono sostenute dall'amministrazione statale.

WERTHEIM – Già durante la stampa ebbero inizio le difficoltà per il povero traduttore. I suoi protettori, i due maggiori giovani conti di Wertheim, non erano difatti gli unici signori dello staterello sul Meno; la situazione "costituzionale" era estremamente complicata: la tutela (altrettanto evangelica) dei più giovani conti vi aveva un peso, e a maggior ragione la cattolica linea principesca del casato. Sulle prime, si discusse solo del problema se, dopo il capolavoro della traduzione di Lutero, fosse ammissibile – dal punto di vista evangelico – tollerare o promuovere un'altra versione della Bibbia. Queste modeste obiezioni del tutore dei più giovani conti, un certo conte Hohenlohe, vennero superate è travolte dal sovrintendente di Wertheim che, fin dall'inizio, e poi anche nelle prediche e in un anonimo attacco giornalistico, diffamò le sue intenzioni, osando addirittura biasimare i giovani conti dall'alto del pulpito. Per Schmidt, la prima brutta conseguenza fu che non ottenne il rettorato della scuola; da principio, i giovani conti si presero cura di lui, ma finirono poi per rinunziare alla nomina del loro protetto.

---

concetti personali dell'uomo di Wertheim; peggio ancora era la sua negazione delle profezie riguardanti il Messia; in ogni modo si sarebbe dovuto credere nella buona intenzione, nonché all'assicurazione che il traduttore era un membro fedele della Chiesa evangelica.

J. Lange – Tutto ciò sarebbe forse rimasta una bega locale, se proprio nel 1736 il maligno "pietista" Joachim Lange, in odore di eresia oltreché noto quale nemico dichiarato della sapienza wolffiana, non avesse preso l'iniziativa contro Schmidt, definendo il traduttore biblico – già nel titolo del suo libello – uno schernitore della religione, e anzi, se non avesse denunciato quell'opera come un libro altamente nocivo, addirittura ateistico. In tal modo Schmidt veniva additato alla persecuzione da parte dell'ortodossia; e il clero evangelico rispose con slancio all'appello. D'un tratto, la questione della libera traduzione della Bibbia appassionò tutte le penne tedesche. Gli ortodossi fecero a gara a chi odiasse di più il fino allora sconosciuto traduttore di Wertheim (il cui nome restò sempre ignoto, in quanto aveva pubblicato il libro anonimamente, amando firmarsi altrimenti Germann)[43] mentre i pochi liberi pensatori – come Wolff stesso e Reimarus – prendevano un atteggiamento piuttosto ambivalente. Io ritornerò più avanti su questi scritti polemici, e specialmente sull'imputazione principale, cioè che Schmidt aveva omesso di tradurre le predizioni d'un messia nei cinque libri mosaici; e dovrò pure soffermarmi sul singolare giudizio di Reimarus.

Lange, intanto, non si accontentò di questa sua pubblica accusa. Inviò il suo trattatello, con alcune epistole, alle personalità al cui appoggio il traduttore si era riferito, per ammonirle del proprio amore cristiano. Con buon successo. La contessa vedova, madre degli allievi di Schmidt, rispose in modo reticente di non aver contribuito all'impresa della Bibbia, di non aver visto di buon occhio la sua pubblicazione, e di dover rimettere la sua difesa all'autore; ma che ora avrebbe fatto pressione sul figlio regnante affinché impedisse la continuazione dell'opera. Più dura fu la risposta del conte Ludwig Moritz zu Löwenstein-Wertheim, che Lange pubblicò certamente senza l'autorizzazione dello scrivente. Quella Bibbia, diceva, era venuta alla luce contro la sua volontà, ed egli avrebbe fatto il possibile per impedirne la continuazione. Quale co-reggente, il conte Moritz rappresentava una seconda linea comitale della dinastia Wertheim.

Persecuzione di Schmidt – La pubblica delazione di Lange aveva dato nel frattempo i suoi frutti. Per l'intervento del Concistorio superiore di Dresda e del governo di Berlino, la vendita della Bibbia fu vietata con pesanti ammende, e alla fine l'imperatore ordinò (15 gennaio 1737) il sequestro del libro e l'arresto del traduttore. A noi, il processo cui fu sottoposto il povero Schmidt

43. Pseudonimo e recapito, questo, a cui pregava di inviare anche eventuali messaggi.

potrà magari sembrare più tragicomico che drammatico; sta di fatto però che il valentuomo ne uscì distrutto. La linea principesca del casato Wertheim si assunse il compito di eseguire l'ordine imperiale. Nonostante l'arresto, Schmidt, pur sempre sotto l'egida del suo conte, venne trattato con clemenza; secondo l'uso giudiziario dell'epoca, un protocollo fece seguito all'altro, come pure gli interrogatori. Schmidt si difese ora con rassicurazioni sulla propria ortodossia, ora con richiami al diritto protestante della libera ricerca, nonché appellandosi all'incompetenza del pubblico ministero imperiale in ordine alle questioni teologiche. La cancelleria imperiale non volle cedere, e il governo principesco di Wertheim alla fine si stancò di pagare, per più di un anno, le spese d'un granatiere di guardia davanti alla porta dell'imputato.

Un bel giorno (febbraio 1738) si rimise a piede libero il traduttore, dandone notizia in un dispaccio a Vienna con una motivazione sincera, ma esagerando evidentemente i costi, in misura spaventosa per Vienna: "dovendosi per un'ininterrotta sorveglianza, e necessità dei cambi, far conto di dieci uomini e non potendo rinunziare, per la presenza costante dei Serenissimi, a nessun uomo della guardia, né potendosi d'altronde far carico a Sua Serenità di arruolare dieci soldati, non si è saputo trovare altro espediente se non di tramutare la sorveglianza in arresto."

La cancelleria imperiale ne fu insoddisfatta e suggerì ai prìncipi tedeschi – per il loro prestigio e per compiacere all'imperatore – di detenere oltre l'accusato da qualche parte, magari a Bamberga. A questo punto, tra i cittadini di Wertheim di parte principesca e comitale, dev'esserci stato un compromesso per togliersi di mezzo questo scomodo prigioniero. Ad una nuova richiesta, Schmidt fu sollecitato a presentarsi spontaneamente alla commissione insediata dall'imperatore. In seguito a ciò, Schmidt dichiarò, in una lettera interlocutoria, di volersi presentare dinanzi al margravio di Ansbach, e che non pensava affatto di sottrarsi in segreto alla sua promessa. Ciò nondimeno, prese il largo pure senza cerimonie, dopo che dal giovane conte (o piuttosto dalla cassa della Bibbia) gli fu corrisposta una somma per il viaggio di 20 fiorini.

Probabilmente egli non vide mai la città di Ansbach; è verosimile che raggiungesse, attraverso l'Olanda (paese in cui ogni libertario perseguitato trovava rifugio), Altona, dove visse sotto il nome di Schröter o Schröder, e dove forse si guadagnò il pane come correttore di bozze. Da ultimo, venne assunto o graziosamente tollerato a Wolfenbüttel, del che abbiamo qualche notizia da Lessing. Qui morì nella notte tra il 19 e il 20 dicembre 1749; il medico autoptico gli riscontrò un cancro al cuore. La registrazione del registro pastorale lo identifica come il matematico di corte Schröder. In un foglio a parte, però, si

legge:"Questo Schröder si chiamò in realtà Johann Laurentius Schmidt, e fu l'autore della famigerata traduzione della bibbia di Wertheim."

Su questo esempio si misuri, dunque, tutta la miseria delle condizioni della Germania. In Inghilterra i liberi pensatori – da Herbert a Hume – erano spesso al vertice della vita pubblica; in Francia davano il tono a corte e nella società civile; in Germania, per contro, il maggiordomo del principe aveva sperato nel rettorato d'una scuola in una piccola residenza, ed era stato cacciato perché aveva posto mano ad una nuova traduzione della Bibbia. Ed anche peggiore, forse, di questa miseria esteriore era quella interiore: per tutta la sua vita, lo stesso Schmidt non raggiunse mai, probabilmente, l'interiore chiarezza sulle sue stesse finalità: aveva solo *voluto* indagare ad ogni costo sui fondamenti della fede, oppure li *aveva indagati* per staccarsene definitivamente?

WERTHEIM E LA SUA CONTEA – Ma la miseria della situazione tedesca si può riconoscere anche dalla coercizione a cui i protettori del traduttore di Wertheim avevano alla fin fine dovuto piegarsi. In tutta questa controversia, la posizione dei conti protestanti di Wertheim, viene illuminata assai bene, sia pure nella distanza temporale, da uno scritto sulla Chiesa interconfessionale, che uscì nel 1782 contro la prevaricazione cattolica, ed è composto per metà da atti protocollari; della traduzione della Bibbia il caso vuole che non vi si faccia parola. Lo scritto s'intitola "*Wahrhafte Darstellung der Religions-Verfassung der Grafschaft Wertheim* ..." //Veritiera rappresentazione della costituzione religiosa della contea di Wertheim e delle pressioni religiose colà esercitate da parte della prepotenza cattolica da quasi un secolo e mezzo ..., eccetera eccetera//. La prefazione a codesti documenti incomincia per la verità con l'enunciato che la tolleranza è la madre della quiete, della felicità e del benessere di tutti gli Stati; questo principio, tuttavia, non è applicabile ai piccoli Stati protestanti, come dimostra la condotta tutt'altro che pacifica della co-reggenza cattolica di Wertheim. Grazie alla pace di Westfalia, l'anno 1724 era stato notoriamente l'anno di normalizzazione nei rapporti tra cattolici e protestanti, per cui da allora città e contea di Wertheim erano state a maggioranza evangelica.

In antitesi con le clausole di pace, sostenute spietatamente dalle autorità imperiali, i correggenti cattolici entrarono in possesso della chiesa cittadina, riportarono i cappuccini a Wertheim ed imposero il libero esercizio del culto cattolico. Poco prima della pubblicazione della traduzione della Bibbia, cioè nel 1733, allorché la battaglia per Philippsburg prendeva un'infausta piega per la Germania, i signori cattolici e i monaci utilizzarono la vittoria francese per introdurre nella tranquilla città di Wertheim la nuova costumanza delle

"processioni pellegrinaggio". Da testimoni oculari risulta chiaro che, da quelle parti, processioni del genere non s'erano mai viste a memoria d'uomo, e che i protestanti venivano duramente provocati e umiliati dai canti spudorati dei pellegrini. ("Affrontiamo dunque l'eresia, Dio è dalla nostra parte!", oppure "Qui attraversiamo una zona ereticale, e i loro pastori se la battono.")

La lotta fu condotta con mezzi estremamente meschini, anzi apparentemente ridicoli: i pellegrini si conquistarono di anno in anno – in certo senso a piccoli passi – le strade della città, sicché artigiani e corporazioni vennero allettati a passare dalla parte cattolica col conferimento di titoli nobiliari. Ciò che però era alla base di tutto, fu – proprio negli anni in cui doveva esser presa la decisione sul povero Lorenz Schmidt – né più né meno il dilemma se dovesse prevalere la linea d'una Wertheim cattolica oppure protestante, prima nelle questioni religiose, e poi in quelle politiche. Alla correggenza principesca e cattolica, il governo comitale indirizzò, il 27 giugno 1738, una protesta "concernente i recenti attentati di carattere religioso", che somiglia moltissimo ad un ultimatum.

Non andiamo certo errati mettendo queste piccole scaramucce intorno alla chiesa di Wertheim in relazione col grande movimento della Controriforma, per la quale nessun mezzo era troppo piccolo e nessuna mèta troppo grande. Gli impotenti conti di Wertheim avevano dalla loro parte, è vero, i deliberati della pace religiosa e della pace di Westfalia; ma non potevano decidere nulla, quando provocavano i rappresentanti giudiziari dell'imperatore con il loro favoreggiamento degli eretici. La Confessione di Augusta, ovvero il luteranesimo ortodosso, era stato riconosciuto; e così pure, pur dopo molti rischiosi indugi, anche la Chiesa Riformata. Ma in nessun luogo, in Germania, esisteva un legale riconoscimento dei separatisti. Certo, la contessa madre era palesemente non meno libertaria dei giovani conti; ma poiché era in gioco niente di meno che il potere del loro casato, anzi la sopravvivenza della loro linea, e siccome l'ereticale traduttore della Bibbia era stato denunciato all'imperatore come un mostro proprio dal luteranesimo ortodosso, ai suoi protettori non restava altra scelta che abbandonarlo al suo destino.

GUERRA DI LIBELLI – Lo scalpore suscitato nella Germania protestante dalla libera traduzione della Bibbia fu maggiore di quanto noi riusciamo ad immaginarci ai giorni nostri, vale a dire in tempi assolutamente alieni dalla teologia. Un'agevole panoramica sulla vastissima bibliografia degli scritti polemici al riguardo, ce la offre una miscellanea edita ad Erfurt dal 1737 al 1739 in non meno di cinque puntate (per un totale di 351 pagine) da un certo Magister

Johann Nikolaus Sinnhold, con una prefazione e raccomandazione del famoso professor Walch, profondo conoscitore di storia della chiesa e della filosofia[44].

Ecco intanto un altro titolo, peggio che prolisso: "*Magister Johann Nikolaus Sinnhold, pastore a Schwerborn, Ausführliche Historie der verrufenen sogenannten Wertheimischen Bibel, oder derjenigen freyen Übersetzung der fünf Bücher Mosis...*" //Dettagliata storia della cosiddetta famigerata Bibbia di Wertheim, ovvero di quella libera traduzione dei cinque libri di Mosè che sono compresi sotto il titolo le Divine Scritture prima dei tempi del messia Gesù; la Parte prima: nella quale sono contenute le leggi degli Israeliti; stampata nell'anno 1735 a Wertheim, etc.//

Dallo speciale titolo della prima parte apprendiamo che il devoto autore trovò il coraggio per la sua intrapresa solo "in occasione del giustissimo editto emanato a tal fine da Sua Maestà Imperiale, così per ordine benigno di Sua Grazia l'Elettore di Magonza, e pubblicamente diffuso in Erfurt nel mese di marzo 1737".

Nella prefazione, il traduttore di Wertheim viene deferito quale schernitore e imitatore dei deisti inglesi, e si giudica come "dalla nascita di Cristo, il sole non abbia ancora mai illuminato nella Chiesa di Dio un altrettale temerario stravolgitore delle Scritture, anzi un palese falsificatore di testi, paragonabile a questo che, con le sue empie assurdità, ha superato di gran lunga perfino gli eretici più scellerati che siano esistiti." Come si vede, la delazione di Lange ha fatto effetto. E conclude lamentando che quest'opera perversa venga pubblicata dopo il secondo centenario della traduzione biblica di Lutero.

Le quattro puntate di questa "Dettagliata storia" sono ogni volta suddivise in tre capitoli, il secondo dei quali fa una critica del traduttore di Wertheim, il terzo cerca di rappresentare compiutamente la causa nel suo insieme, mentre il primo comunica tutte le notizie che l'autore ha saputo racimolare riguardo al traduttore. Da notare il fatto che già i contemporanei sapessero così poco

44. I documenti più importanti, tratti da volantini e giornali, sono riuniti in un altro libro che fu pubblicato nel 1738 a Francoforte e a Lipsia (senza traccia d'un editore), palesemente da Lorenz Schmidt stesso, o da uno dei suoi amici. Non soltanto nella prefazione vi si prende partito a favore del traduttore di Wertheim; esso contiene dappertutto l'ultima parola. Alcuni dei più notevoli atti della polemica teologica sarebbero rimasti per me irreperibili, se non fossero stati resi accessibili in questa collettanea. Ecco il suo titolo: "*Sammlung derjeinigen Schriften welche bei Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschrift vermehrt heraus gegeben*" //Collezione di quegli scritti che, in occasione dell'opera biblica di Wertheim, sono apparsi a favore oppure contro di essa, pubblicati e arricchiti con annotazioni e nuovi brani dai manoscritti//. Il libro uscì mentre Schmidt languiva in carcere.

di sicuro sulle vicissitudini del vero traduttore. Le cronache, infatti, riportano caoticamente mescolate cose vere e false.

Vi si afferma che la Bibbia di Wertheim è certamente prodotta da diversi autori, comprese anche persone di rango, ma che il principale redattore è certamente Johann Lorenz Schmidt, figlio d'un pastore ed ex studente di teologia. A suo sfavore, si narra che costui si era dedicato alla matematica e alla filosofia wolffiana. È con riserva che occorre prendere quanto qui si riferisce al rapporto di Schmidt coi suoi signori; era di per sé inverosimile – oltre che da gran tempo contraddetto dai fatti – che Schmidt avesse fatto stampare segretamente il libro nella cittadina, che lo stampatore avesse taciuto dietro suo comando, e che Schmidt fosse stato licenziato in tronco all'apparire della traduzione. Contraddice inoltre alla descrizione del pastore Sinnhold il fatto che, stando a quanto dice, vi fosse inquietudine già prima che il libro fosse pubblicato. Schmidt, nella sua prefazione, si vanta che la sua impresa sia stata promossa da persone altolocate. Di contro, il pastore dichiara che presso le corti cristiane vi sono sì molti signori che si riconoscono nella religione naturalistica o deistica, piuttosto che nella religione di Stato; però tra costoro non vi sarebbero i signori che governano Wertheim, ma tutt'al più i giovani conti.

Nella pasqua del 1738, Schmidt era ancora in prigione a Wertheim, quando pubblicò una seconda difesa in cui, richiamandosi alla protestante libertà di coscienza, chiedeva la propria scarcerazione per grazia imperiale. Nello stesso senso, anche il suo signore presentò un reclamo, con la semplice motivazione che l'arresto del traduttore gli comportava costi eccessivi, giacché il colpevole doveva esser sorvegliato da quattro granatieri. Dalla cancelleria imperiale giunse l'autorizzazione a scarcerare Schmidt, a condizione che non lasciasse la città di Wertheim e non gli fosse permesso di pubblicare altri scritti teologici. Il pastore Sinnhold è già informato che, in seguito a ciò, era sorta una controversia se la cosa dovesse esser decisa da un tribunale cattolico oppure protestante; sa che il vescovo principe di Bamberga pretendeva intanto la consegna di Schmidt, ma che alla fine il povero peccatore venne consegnato al margravio di Brandeburgo, essendo stato tratto in arresto a Ansbach. Tutto verso la fine di aprile.

Nella terza puntata – datata gennaio 1739 –, il pastore riferisce solamente le dicerie circa la sorte provvisoria del traduttore. Si raccontava che fosse riparato in Olanda, per far stampare colà la seconda e terza parte della sua Bibbia; più fondata sembrava però l'altra voce, che fosse residente in Altona.

Il reale, immediato suggerimento per la sua rivoluzionaria traduzione dev'essergli venuto da uno dei giovani conti, dei quali Schmidt era informatore

o educatore. Allorché gli venne tra le mani una versione biblica diversa da quella luterana, il giovane avrebbe posto la domanda: ma la Bibbia tedesca di Lutero coincide dappertutto col testo fondamentale? Il precettore aveva dovuto ammettere che in essa c'era parecchio da migliorare. Grazie all'incitamento del conte, egli aveva poi messo a punto per prova la traduzione d'un salmo mettendo, già in questo brano, le parole in modo tale da escludere un accenno a Gesù Cristo. Dopo di che Schmidt, nell'arco di sette anni, avrebbe portato a termine la versione tedesca del Pentateuco.

Bibbia di Wertheim: la traduzione – Nei paesi protestanti esiste tuttora, com'è noto, una commissione di esperti che ha l'incarico ufficiale di mantenere, mediante opportune modifiche, la traduzione luterana della Bibbia in costante armonia con il mutato uso linguistico da un lato, e coi risultati della più recente ricerca biblica dall'altro; ebbene, quantunque questa commissione non possa – per la sua stessa natura – andare oltre alle mezze misure, viene tuttavia riconosciuto, in virtù di questa ammissione, che il protestantesimo non vuole stare attaccato alla lettera del testo biblico, alla stessa stregua, poniamo, del cattolicesimo. Oggi, in realtà, il testo originario di Lutero sarebbe incomprensibile per il popolo tedesco, anzi perlopiù nemmeno leggibile.

Ma il traduttore di Wertheim (e prima di lui altri innovatori) aveva certamente – pur prescindendo dalla sua eresia teologica – la temeraria convinzione che Lutero fosse stato sì un grande uomo, da stimare per il suo coraggio e pei suoi meriti, ma che la sua erudizione non fosse stata infallibile. Che Schmidt venisse incontro ad un'esigenza del suo tempo con una modernizzazione del linguaggio e con un raffronto meticoloso sul testo originale ebraico, risulta evidente dai dibattiti nelle riviste culturali di Lipsia (nei mesi tra il 1735 e il 1736); nelle quali non solo si esalta la più precisa coincidenza con l'originale ebraico, ma specialmente il buon tedesco della traduzione di Wertheim. Al giorno d'oggi, si legge, lo stile letterario di Lutero nella sua Bibbia non serve ormai più; da quei pulpiti, dove ci si attiene con diligenza alla versione luterana, si ode una lingua per così dire diversa da quella usata quotidianamente; ragion per cui questa nuova versione di Wertheim ha, in riguardo all'eloquenza e allo stile letterario, un grande vantaggio rispetto a quella di Lutero, in cui c'è un caos di parole, modi di dire antiquati e locuzioni obsolete.

Dal loro punto di vista, gli zelatori erano fin troppo legittimati a temere più inquietanti mutamenti al testo quasi sacro di Lutero; la cosa antiquata, insomma, minacciava di crollare se si annientava la forma antiquata. Ma già lo stesso traduttore di Wertheim affrontò il problema, dal momento che – come aveva

alluso nel saggio della sua traduzione – non intendeva lasciar validità al testo letterale che nel Vecchio Testamento recava accenni a Gesù Cristo. (Abbiamo visto che allora anche i deisti inglesi attaccavano il significato delle profezie veterotestamentarie; a torto, in quanto gli autori dei vangeli si erano richiamati spesso al Vecchio Testamento, e quindi si sarebbe dovuto innanzitutto respingere la legittimità di tali richiami.). Il critico del "Giornale dei Dotti di Lipsia" aveva ben rilevato questa tendenza, biasimandone però solo in piccola parte il traduttore. Schmidt avrà certo avvertito che questo punto poteva diventare cruciale al suo processo; tanto che si affrettò anche, dato che sedeva in arresto a Wertheim, ad indicare le parti non ancora edite della sua traduzione, sia pure con parole vaghe, ma forse pure ironiche: cioè che lui non aveva potuto riscontrare il cristianesimo in Mosè, ma che si sarebbe dovuto aspettare fino a che egli fosse arrivato ai profeti, e che forse lì l'avrebbe trovato.

Nella letteratura libellistica, che si accumulò intorno alla Bibbia di Wertheim, ha un ruolo schiacciante il problema se Schmidt – stando a quanto egli stesso affermava – avesse applicato giustamente o no i princìpi della filosofia di Wolff. In noi, è ovvio, un problema del genere non può destare alcun interesse; noi possiamo lasciar perdere attacchi e difese relativi, e accontentarci della constatazione che sia il sommo pontefice della filosofia Wolff, sia il pur sempre piccolo traduttore Schmidt, erano entrambi figli dello spirito razionalistico dell'epoca, nel bene come nel male. In particolare, le numerose annotazioni alla Bibbia, per quanto potessero essere utili e illuminanti per i lettori coevi, hanno per noi all'incirca la medesima tediosità raziocinante dei prolissi scritti tedeschi di Wolff. Anzi, nelle sue quasi 1600 glosse al Pentateuco, il traduttore di Wertheim ha reso possibile l'impossibile, cioè di essere breve e pregnante, e cionondimeno noioso.

Il che, per la verità, vale anche per la prefazione alla Bibbia, estesa per tre fogli, che si attengono così formalmente e astrattamente allo schema della teoria della ragione wolffiana, che non è facile districarne i pur notevoli princìpi della nuova traduzione. Eppure questi princìpi sono quelli d'una severa filologia e d'una sana critica: Schmidt (con la consulenza d'un dotto orientalista, com'egli assicura) vuole risalire dovunque al testo primigenio, non vuole mai inserire nelle parole di esso i concetti di scrittori posteriori (di profeti o di neotestamentari), e vuole soprattutto rendere le figurate espressioni dell'ebraico, di volta in volta, mediante segni espressivi dei nostri tempi, che suscitino in noi immagini analoghe. Appena lontanamente si allude all'intenzione razionalistica di tutto il lavoro; a conclusione della sua prefazione, egli azzarda addirittura l'affermazione che la sua impresa si prefigge di promuovere le intenzioni di

Dio. È chiaro che non gli è consentito fare diversamente, secondo l'intenzione delle alte personalità che si sono adoperate per la stampa e per la sua decorosa presentazione. Solo in due punti della prefazione l'autore rivela, per amici e nemici, di stare al fianco dei deisti e dei critici della Bibbia, e non dalla parte degli ortodossi. Così mi sembra che sia detto a chiare note.

Bibbia moderna – Dopo aver dato, con locuzioni troppo generiche e sfocate, un complicato sguardo generale sulla liberazione dalla fede assoluta nella lettera, dopo aver accennato che gli antichi filosofi avevano tralasciato di strappare il popolo comune dall'ignoranza, e che un tale rischiaramento aveva avuto inizio solo col Rinascimento, alla fine fa pure i nomi – ma, beninteso, senza approvarli – di Woolston e di Tindal. Si ricorderà che Tindal, il quale già nel 1706 aveva contrastato i privilegi della Chiesa romana e di tutte le altre Chiese, aveva pubblicato nel 1730 la celebre e scandalosa difesa della religione naturale (tradotta anch'essa da Schmidt) dal titolo "*Christianity as old as the Creation*"; e che Woolston si era schierato nel 1720 contro il significato letterale della Bibbia, in favore di quello simbolico, non consentendo, nel 1725, che le presunte profezie del Vecchio Testamento valessero come prove del messia Gesù Cristo.

Analogamente, nei primi capoversi della sua prefazione, Schmidt parla della divinità della Sacra Scrittura in una maniera che, nei religiosi ortodossi, doveva inevitabilmente suscitare scandalo. Personalmente, non spende una parola per dirsi credente nell'origine divina dei testi biblici; si limita a dire – come un osservatore neutrale – che la Bibbia gode della massima considerazione presso buona parte dell'umanità, in quanto se ne fa derivare l'origine dall'essere supremo; di modo che è stata mantenuta la sua validità presso la sola nazione ebraica, assai incline a tale credenza. Tutto ciò per una ben precisa necessità.

L'uomo di Wertheim chiama la sua Bibbia una libera traduzione, e non ha nulla in contrario a che la si definisca una trascrizione, quasi una perifrasi. Del genere di questa versione tedesca, quasi sempre accurata, ma pure assai piatta e disadorna – che all'antichissimo libro toglie, insieme a quanto v'è di irrazionale, anche tutta la poesia –, ritengo di dare una facile idea riportando i primi versetti, abbastanza noti, della storia della creazione nella versione appunto di Wertheim:

"Tutte le cose del mondo, e la nostra stessa terra, sono state create in principio da Dio. Per quanto riguarda specialmente la terra, questa era inizialmente del tutto inanimata: era avvolta da fosca nebbia e circondata tutt'intorno da acque, su cui presero a soffiare venti impetuosi. Ma su di essa si fece presto un po' di

luce, come voleva la mente divina. E poiché questa era molto necessaria e utile, così avvenne, secondo la destinazione data a ciò da Dio, che, da allora in poi, luce e tenebra si alternassero di continuo; e questa fu l'origine del giorno e della notte."

Come qui, così è dovunque: le antiche leggende dovrebbero aver valore, e vengono solo ragionatamente presentate, mediante lievi ed innocue modifiche. Le cose non vanno poi meglio – come già accennato – per le troppo numerose annotazioni, nelle quali di regola il testo base vien reso alla lettera e, successivamente, la propria libera traduzione viene giustificata in modo terribilmente logico. Là dove si dice: "Dio venne da Moshe (con tutti i nomi propri, la traduzione di Wertheim si attiene alla pronuncia ebraica) col proposito di ucciderlo", Schmidt scrive in modo rispettabile: "Dio inviò a Mosè un repentino accidente per cui questi incorse nel rischio".

Durante l'uscita degli ebrei dall'Egitto si legge "Dio li scrollò qua e là (i Mizri, ovvero gli Egizi) in mezzo al mare". Ed ecco Schmidt motivare in otto righe la ragione per cui egli deve dire logicamente "Dio li seppellì in mezzo al mare". Ma quando un'espressione figurata è fin troppo generalizzata, allora Schmidt la mantiene anche contro il suo convincimento razionalistico; sicché lui sa che è antropomorfismo far parlare Dio in modo che, ogni volta, sia un angelo a fargli da portavoce; ciò nondimeno, lascia che sia Dio in persona a notificare i dieci comandamenti. Il traduttore di Wertheim, dunque, non considera antropomorfismo far parlare direttamente gli angeli o i messaggeri di Dio.

Invano si cercherebbe, in tutti i libri tradotti, un dubbio diretto nella divinità della Bibbia, ancor meno un qualsivoglia scherno, o una frivolezza. Salvo quando il traduttore si lascia andare a commentare, con la consueta sobrietà, le osservazioni assai naturali della Bibbia sulle cose del sesso; cosa che egli difende, nella prefazione, con una similitudine piuttosto audace, ma efficace: "Quando il letame si ammucchia sulla via davanti alle case, esso è una bruttura per quel luogo; ma appena lo si porta sui campi, ecco che là non è nulla di sconveniente, e giova alla prosperità del paese."

Certo, la pedanteria di queste glosse degenera fino alla insopportabilità là dove il curatore si sente obbligato a dare definizioni dei più quotidiani concetti, quali "madre" o "medico"; ma chi ha conformato il proprio cervello esattamente secondo il metodo wolffiano, chi insomma è in grado di leggere con gli occhi d'un intellettuale tedesco del 1735, costui comprende alfine anche l'intenzione di tali pedanterie: con ciascuna parola e con ogni concetto Lorenz Schimdt intende spiegare tutto ad ogni piè sospinto, nient'altro che spiegare, volendo

creare un irrefutabile sostrato per un corretta comprensione della Bibbia. Ad ogni costo e rischio.

Il traduttore di Wertheim fu insomma o un convinto libero pensatore (qualcosa di simile ad un sociniano), inferiore ai deisti inglesi solo per l'ampiezza dello sguardo e per l'audacia dell'espressione, ma non per la pericolosità; oppure fu (cosa che definirà meglio la sua essenza, a dispetto di ogni limitatezza) un imperterrito cercatore di verità che – nel periodo della sua traduzione – non aveva ancora reciso il legame con la fede evangelica, ma era già pronto, ove la sua ricerca ve lo dovesse condurre, ad abbandonare la fede nella divinità della Bibbia e nei dogmi fondamentali del Cristianesimo. In ogni caso, i suoi avversari ortodossi ebbero un fiuto infallibile nel perseguitarlo come eretico. Io mi accontenterò di mettere in risalto i due più efficaci attacchi scatenati contro di lui: quello fanatico di Lange, e quello, stupidissimo ma decisivo, del duca di Sassonia, documentando – da alcune repliche di Schmidt – il suo ondeggiare tra sottomissione e perseveranza.

J. Lange – Il pamphlet di Joachim Lange reca il titolo "*Der philosophische Religionsspötter, in dem ersten Teile des Wertheimischen Bibelwerks verkappet, aber aus dringender Liebe zu Jesu Christo...*" //Il filosofico derisore della religione, camuffato nella prima parte della Bibbia di Wertheim, ma francamente smascherato dal medesimo per il pressante amore per Gesù Cristo e della pura dottrina mosaica, rappresentato nella sua forma naturale.//; accresciuto e pubblicato in seconda edizione. Al pari del titolo, tutto lo scritto è mirato – con incessanti insulti – non già contro la traduzione, ma contro l'ortodossia del traduttore, che punterebbe ad un deciso naturalismo. E mi sembra caratteristico per Lange che egli, per questa Bibbia oltremodo ponderosa, trovi troppo alto il prezzo di due talleri, e cerchi dunque di dissuaderne l'acquisto.

Il suo attacco è naturalmente diretto contro il tentativo del "uomo di Wertheim" di traghettare nel nuovo testo, attualizzandole, le promesse del Vecchio Testamento. Che non voglia così rendere un servigio ai naturalisti, anzi agli ateisti medesimi? Non sarà che, da 1700 anni, non vi siano mai state truffe altrettanto empie? Senza alcuna indulgenza per tutte le questioni che il traduttore di Wertheim ha sollevato con la sua traduzione e le sue note, esplicitandole nella sua prefazione, Lange prosegue imperterrito a predicare: ecco le testimonianze veterotestamentarie, ed ecco i miracoli con cui unicamente è spiegabile la diffusione del Cristianesimo. Particolarmente lo indigna la rappresentazione del traduttore (nella prefazione), secondo cui sarebbero stati sempre gli ignoranti a tener vivo il prestigio delle Scritture. Così perversamente non avrebbe

bestemmiato neppure Satana in persona! Nel secondo capitolo, Lange prende di mira (senza nominare Wolff) la filosofia meccanicistica che rigetta indiscriminatamente ogni religione – sia naturale sia rivelata –, facendo degli uomini delle macchine, riducendoli pertanto a mostri disumani: una filosofia che in fondo ha fuorviato anche il traduttore di Wertheim. Ciò che qui il nemico giurato di Wolff espone sulla scipitezza di queste annotazioni e sulla tediosità dei bellimbusti alla moda dai pulpiti, non è invero senza fondamento e, sporadicamente, per di più condito di arguzia: ma vi si avverte ancora la gelosia di mestiere nei confronti di Wolff, tanti anni dopo la cacciata di questi da Halle.

Sennonché Lange sostiene non solo la mancanza di gusto, ma anche la pericolosità della nuova filosofia, esaltando l'autorità accademica di Jena che cerca di salvaguardare gli studenti da tali seduzioni. Solo nelle aggiunte alla seconda ristampa Lange si spinge ad una delazione alle autorità civili, giungendo perfino a minacce verso tutti i religiosi evangelici, i quali avrebbero concesso il loro plauso alla Bibbia di Wertheim. Il tempo avrebbe detto se "Dio oltre alle massime autorità" avrebbe consentito al traduttore di Wertheim di proseguire la sua opera, o magari di scrivere per giunta il suo annunciato libro di carattere teologico. In Sassonia, oltretutto, è già in corso un'iniziativa contro quel traduttore. Costui potrà magari rifugiarsi in Olanda, ma anche là non sfuggirà alla vendetta di Dio, e per di più (a causa della sua critica alla Bibbia) non troverà accoglienza nemmeno presso gli ebrei.

E poi, chi sarebbero i professori, alla cui lode allude il traduttore di Wertheim? "Se ciò è vero, è nell'interesse della Chiesa evangelica fare la loro conoscenza." Il principe delle tenebre si mostra molto indaffarato, forse perché non gli resta più molto tempo. Lange utilizza un ambiguo saggio – di cui già allora si sapeva che l'autore era Reimarus – per estrarre le estreme conseguenze dai princìpi della Bibbia di Wertheim. Ecco, contro la religione rivelata il traduttore applica lo stesso metodo che è stato annunciato dai liberi pensatori (di nuovo non si fa il nome di Wolff, ma è a lui che si allude) nella loro teologia naturale, e che elimina ogni morale, porta dritto all'ateismo, concedendo almeno agli atei la necessità di ogni accadimento e l'eternità del mondo.

Con toni trionfanti, nella seconda ristampa del suo scritto, Lange aggiunge in un poscritto la credibile notizia che la vendita della Bibbia di Wertheim è stata vietata in Sassonia.

JENA – Già alla fine del 1735 il Senato dell'Università di Jena aveva emesso un programma che, se possibile, trattava il traduttore di Wertheim ancor più rudemente di quanto aveva fatto il libello di Lange; e tale programma s'identificava

con un decreto di Wilhelm Heinrich, per grazia di Dio duca di Sassonia, di Jülich, di Cleve e di Berg, nonché *Rector magnificentissimus*. Non v'è dubbio: neanche un libro dell'uomo più insignificante è mai stato strapazzato così brutalmente mediante la traduzione in un altro linguaggio; ed è certo che il mondo – da quando esiste una religione cristiana – non ha mai visto uno scritto così empio e pericoloso. Dio faccia sì, nella sua grazia, che questa iattura non si propaghi ulteriormente. Non dovessero impedirlo né prìncipi né signori, allora sarà Dio stesso ad intervenire! Le specifiche accuse contro l'uomo di Wertheim non portano nulla di nuovo. Da ultimo, il programma in latino conclude nei modi d'una predica da cappuccini: non vi lasciate scippare il signore Gesù Cristo da una traduzione del Pentateuco che è peggiore della belva e del serpente, non lasciatevi soggiogare dal potere delle tenebre!

Agli attacchi dei suoi nemici, dei suoi persecutori e delatori, Lorenz Schmidt ha risposto tutte le volte, fintanto che sperava ancora nella vittoria della sua causa, fino al giorno della sua fuga; le sue repliche mostrano una certa fermezza anche là dove egli, in maniera ben scusabile, crede di doversi rassegnare alla professione della propria ortodossia.

GIUSTIFICAZIONE DI SCHMIDT – Per il nostro mutato atteggiamento spirituale appare strano che un carattere inflessibile come Lorenz Schmidt si sottomettesse senza riserve proprio nella prospettiva dogmatica, insistendo però saldamente sui fondamenti scientifici, presto superati, della sua traduzione e interpretazione della Bibbia; ma, a guardar bene, egli non agiva diversamente dal suo maestro Wolff, il quale assumeva nel proprio sistema anche tutto il catechismo, solo per poter esporre il metodo che doveva portar fuori dal catechismo. I nostri "liberali" di oggi fanno spesso il contrario: mettono in discussione questo o quel dogma (che gli sembra indifendibile) e sacrificano il metodo.

Riportare ora, anche solo per estratti, tutte le risposte del traduttore di Wertheim, è superfluo, dato che si ripete fin troppo. Sì, lui ha da dire sempre la medesime cose. Pacata e meticolosa è la sua replica alle accuse di Lange: "*Die fest begründere Wahrheit der Vernunft und Religion...etc.*" //La verità, saldamente fondata, di ragione e religione nella prima parte della Bibbia di Wertheim, al contrario di quanto sostiene il diffamatorio libello del signor Joachim Lange...etc.// Schmidt racconta come è pervenuto all'applicazione della didattica matematica al sapere teologico; se la religione cristiana non deve cadere vittima del disprezzo, dovrà per forza appoggiarsi a chiari concetti evidenti, ad una conoscenza netta, e quindi ad una trasparente traduzione della Bibbia. Dai tempi di Halle, lui è stato incalzato e spinto ad una ritrattazione, ma l'attacco di Lange,

col suo libello calunnioso, era stato scritto fin da allora. Nella prosecuzione del suo lavoro, lui non si lascerà turbare da pettegolezzi così miserabili. (Questa prefazione ha la data del 30 ottobre 1735.) Egli si attiene alle regole basilari di ogni ricerca: esigere in ogni occasione una sufficiente ragione, e ipotizzare una generale connessione di tutte le cose. E difende il pensiero guida della prefazione alla sua traduzione: che il libro più antico (il Pentateuco) deve esser spiegato dal suo interno, senza riguardo verso gli scrittori posteriori (i profeti e il Nuovo Testamento). Anche nella teologia, d'altronde, è lecito avvalersi della saggezza; e Lange, indubbiamente, non tollera una determinata saggezza del mondo. Certo, nel rappresentare la storia del cristianesimo egli (il traduttore) non ha raccontato altro che dati di fatto, senza immischiarvi per nulla il proprio giudizio.

La crescita della nuova fede grazie all'ignoranza del popolo minuto viene poi illustrata ancor meglio che nella prefazione alla Bibbia. Stando alla loro ragione, i saggi tra i pagani non potevano tener per vera la religione cristiana; successivamente, questa venne fissata in enunciati la cui accettazione si trasformò in obbligo; e solo in tempi recenti si dà qualche libertà di indagare gli asserti della religione. Le sue personali ricerche vengono difese con argomenti filologici. (Come con Lange non mi sono prima addentrato in queste antiquate polemiche, così posso ora lasciar perdere anche le giustificazioni di Schmidt). Il quale afferma di non essere un secondo Dippel, talché, nel prosieguo del suo lavoro, egli non indagherà né la Trinità, né il Messia, sulla scorta di salmi e profeti. Egli si riconosce in tutte le formule della Chiesa evangelica. Lange invece si è comportato verso di lui in modo non ragionevole e non cristiano. Curiosa è una piccola appendice in cui (come nella logica di Wolff) sono introdotte in tedesco parole artificiali della linguistica e della logica, quali ad esempio "Hauptwort", per significare il sostantivo.

POLEMICHE PROTESTANTI – Ancor più pacata, quasi filosofica è la "*Öffentliche Erklärung vor der ganzen evangelischen Kirche: ...*" //Pubblica dichiarazione dinanzi all'intera Chiesa evangelica concernente il problema della traduzione delle divine Scritture; nella quale si dispiegano gli innocenti propositi di quest'opera e si superano alcune difficoltà ad opera dell'autore medesimo// (Datato al 17 marzo 1736). La religione rivelata è l'aspetto più rilevante nell'umano consorzio; non si può quindi usare mai abbastanza diligenza nel fare chiarezza e certezza all'interno dei suoi princìpi. Dalla mancanza di evidenza sorgono infatti le singolari opinioni che si riscontrano in fanatici ed entusiasti. La chiarezza dei concetti la si raggiunge d'altronde mediante la saggezza del mondo (di

Wolff), che in Germania porta avanti l'opera, intrapresa dai francesi, di affinare l'espressività del linguaggio. (Segue ancora una volta la dimostrazione che nel libro di Mosè non si trova – *expressis verbis* – alcun accenno al messia.). E afferma: "Nulla può rendere la nostra religione spregevole per gli altri più che l' accettare, nella medesima, opinioni arbitrarie e infondate."

Intanto, l'ambiguo attacco del pavido Reimarus – su cui ritornerò più avanti, parlando di questo radicale anticristo – viene così respinto: che il traduttore di Wertheim scrivesse giustappunto per i lettori più agguerriti, per piacere ai quali egli si era posto nella prefazione al di fuori della cristianità, senza neanche menzionare per esempio i miracoli o la Provvidenza; tanto più sicuramente poteva dunque contare, in seguito, sull'accoglienza per i suoi argomenti razionali. "Io considero assai ingiusto e irresponsabile costringere gli altri a nascondere i loro dubbi e a doverli costringere dentro il loro animo." A chi dubita, ci si deve accostare con argomenti, non con preghiere e invocazione alla grazia, giacché "noi non abbiamo altro mezzo per riconoscere la verità se non la nostra ragione". Passi biblici che non siano intelligibili con evidenza, si debbono accettare in modo che non contraddicano ad altre verità consolidate. Chi s'aggrappa ai soliti modi di dire del linguaggio, cerca la verità nelle sole parole. Quella di impedire od ostacolare un nuovo linguaggio, è tirannia e arrogante violenza, che peraltro si biasima tanto "in una Chiesa confinante". Nei suoi scritti, dice Schmidt, non c'è una parola che contrasti coi dogmi della Chiesa evangelica.

Alle "riserve" dell'autorevole cancelliere Pfaff, che definiva il traduttore un deista (com'era stato anche Leibniz) pretendendo da lui un'umiliante sottomissione, Schmidt rispondeva (22 giugno 1736) con modesta fierezza: "Quando si vuol fare di qualcuno un eretico, bisogna produrre, dagli scritti d'un eretico di tal genere, un enunciato per cui il medesimo si differenzia da tutte le altre religioni; e di conseguenza esibire e dimostrare tale enunciato presente negli scritti dell'autore." Sarebbe facile, altrimenti, trasformare tutti gli ortodossi in eretici.

Ma la più dignitosa di tutte fu la replica che egli – subito dopo l'inizio della polemica (8 febbraio 1736) – aveva opposto ai suoi detrattori: "*Vertheidigung der Freyen Übersetzung von den göttlichen Schriften gegen die widrige Beurteilung...*" //Difesa della libera traduzione delle divine scritture contro l'avversa condanna che ultimamente della medesima vien data a Lipsia nei tedeschi *Actis Eruditorum*, parte 200, pagina 533 e seg.//

Quivi si era affermato che una nuova versione della Bibbia è altrettanto illecita quanto il presentare i codici in una nuova forma scritta; ma certo egli non aveva alterato il documento originario, il testo primitivo. Non era sua colpa se nella

nuova, radicale traduzione parecchie cose risultavano diverse da come erano tramandate. Non era lecito giudicare Lutero in base alla sua erudizione, bensì per la sua perspicacia, il suo coraggio, e per altri meriti e qualità. Il buon Danz soleva dire spesso che Lutero, di ebraico, non ne capiva più d'uno dei suoi allievi più modesti. Ma, guardacaso, anche la conoscenza della lingua ebraica aveva fatto i suoi progressi. "Non conosco nessun altro strumento per conoscere la verità che il nostro intelletto, e naturalmente nessun'altra regola per far uso del medesimo se non quelle che sgorgano dalla natura delle cose." Se il compilatore degli *Acta Eruditorum* voleva aspettarsi un'immediata illuminazione, doveva diventare un entusiasta (sul tipo dei quaccheri). Nella sua critica, secondo cui la traduzione non sarebbe servita né alla gente comune né agli intellettuali, l'autore intende per intellettuali solo i teologi, per gente comune tutti i laici. Ma la gente comune non sempre comprende la Bibbia di Lutero. "Per quanto riguarda i signori teologi, non voglio indagare se tutti sono progrediti al punto da poter farsi dei concetti dalla lingua di base che, per la verità, essi dovrebbero saper leggere."

Non v'è differenza tra la logica divina e quella umana. (Solo in questa replica Schmidt ironizza perfino sulle presunte spiegazioni orali di Mosè, che non possediamo). Insomma, il critico degli *Acta* non dovrebbe preoccuparsi oltre della prosecuzione della Bibbia. Codesto articolo contraddice alle buone abitudini delle riviste dotte e dei loro collaboratori, solitamente sagaci e imparziali.

"Oppure vi sono, dietro a ciò, tutt'altre ragioni? Forse questa volta hanno dovuto per paura conformare il loro giudizio alla volontà di coloro che non hanno gradito il mio libro per determinati motivi, più che seguire il proprio convincimento? (...) Che malinconica schiavitù per i conoscitori della verità!"

Gli intenditori se ne dorranno e alzeranno la guardia affinché certe persone, alle quali la luce dà fastidio, e che per il proprio vantaggio vorrebbero conservare l'ignoranza, non raggiungano le loro mète, pena l'irreversibile rovina del genere umano.

LINGUAGGIO DEL TRADUTTORE DI WERTHEIM – Il ritratto di quest'uomo sarebbe incompleto se non si menzionasse anche la coerenza nella forma della sua traduzione. Del suo buon diritto di scrivere diversamente da Lutero, Schmidt si è espresso sovente nei suoi libelli, ma in particolare nel suo "*Abhandlung wegen der Schreibart, deren sich der Übersetzer in seinen Schriften bedienet*" //Saggio sullo stile di cui si serve il traduttore nelle sue opere//. Non mi risulta che un qualche storiografo di lingua tedesca abbia mai indicato Lorenz Schmidt come uno dei primi che – in un'epoca fosca – abbiano meditato in tedesco sullo stile

tedesco. Con bella coerenza egli si libra sopra il sarcasmo di cui era bersaglio a causa dell'uso dei nomi propri di conio tedesco (Israelen, Moabben, Edhomen, come d'altronde diciamo anche noi della Turingia); "non v'è nulla di più insulso di quando, in epoche di ignoranza, si sono creati aborti espressivi con una desinenza greca, latina e tedesca, scrivendo per esempio samar-i-tan-isch; che non suona meglio che se si volesse parlare di cose...amburghitane!". Schmidt fa passare anche i vocaboli "Weissager" per profeta, "Gesandter" per apostolo. Già, perché "se la scrittura dev'essere evidente, allora bisogna che sia plasmata secondo la natura di ciascuna lingua."

In ciò consiste la purezza d'una lingua; ma la chiarezza deve prevalere sulla purezza, quando ad esempio delle cose nuove hanno lo stesso nome presso tutti i popoli. Se persone abili ed esperte avessero l'ordine di inventare subito parole nuove per cose nuove, la purezza si potrebbe salvaguardare; ma siccome siffatte disposizioni non esistono, si deve lasciare che, nella lingua, la consuetudine faccia il suo corso. È per questo che nelle scienze si hanno tante espressioni greche, nell'arte militare e nelle mode tante parole francesi: non si può dunque fare a meno delle parole straniere, talché è tanto più infelice – nella lingua tedesca – l'insensata congiunzione d'una desinenza germanica e d'una romanza nei verbi con desinenze in -ieren. "Non si può biasimare lo sforzo e lo scrupolo di coloro che cercano di stabilire, per quanto possibile, la purezza della lingua tedesca, cambiando le parole straniere e le improprie mutazioni della stessa con altre più consone alla sua natura." Anche lui, Schmidt, dice Peter e Paul anziché Petrus e Paulus; il che non è forse consigliabile per il pulpito, però dev'essere consentito ad uno studioso che tenga d'occhio anche il progresso della lingua.

Concludendo, io non ho mai fatto mistero di non esser giunto ad un giudizio davvero definitivo sul traduttore di Wertheim: è stato di più un consapevole rinnegato, o piuttosto un eretico credente? Una maggior verosimiglianza spinge a considerarlo, tutto sommato, uno di quei razionalisti che – a causa di ostacoli interiori o esteriori – non hanno personalmente maturato un giudizio definitivo. Ecco, un povero maggiordomo a riposo nella cittadina di Wertheim, senza un impiego stabile nella vita, senza un solo compagno, per non parlare d'un sostegno da parte della "società". Una società tedesca in quel di Wertheim – si pensi – nell'anno 1735!

In tali circostanze, anche un Voltaire o un Locke avrebbe dovuto atrofizzarsi. Che perfino il mestiere, in lui, si configurasse almeno in una grande missione riformatrice, che pertanto avrebbe preferito più di tutto menar le mani a tal fine, mi sembra che lo dimostri tutto sommato un passo della prefazione alla Bibbia, che infatti non è sfuggito neppure a Lange. Là egli si vanta (p. 46) infatti

di aver favorito con la sua impresa le intenzioni di Dio, di cui egli si è sforzato di parlare come richiedono le sue qualità, *secondo la consuetudine dei nostri tempi.* "Coloro che *mirano più lontano*, noteranno certamente a che cosa potrà servire ancora questo lavoro."

Non gli fu permesso neppure di portare a termine il suo lavoro sulla Bibbia; così naufragò miseramente nell'impresa, senza poter realizzare altri "lungimiranti" progetti.

REIMARUS – Un razionalista meramente teologico, ma oramai avversario accanito del Cristianesimo, fu l'appartato e coraggioso Hermann Samuel Reimarus. Per oltre vent'anni, cioè dal 1745 fino alla sua morte (1768), egli lavorò alla sua "*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*" //Apologia ovvero scritto difensivo per i ragionevoli adoratori di Dio//; come è noto, solo Lessing avrà l'ardire, dal 1774 al 1778, di pubblicarne alcuni frammenti. E noi dovremo certo considerare ancora come Lessing – a causa di questo autore innominato – fu insultato e perseguitato dal clero, come egli "malmenò" per questo il pastore Göze, come dal suo duca gli fu per ciò tolta la penna di mano, e come poi, nel momento drammatico della sua vita, egli salisse sul suo vecchio pulpito – il palcoscenico – creando col suo "Nathan" una classica forma al deismo e alla tolleranza, superando di gran lunga inglesi e francesi.

Adesso, però, ci preme occuparci direttamente di Samuel Reimarus, il ragguardevole intellettuale tedesco che per tutta la vita operò come filologo in grandi ristrettezze, prendendo occasionalmente posizione in aiuto degli spiriti liberi (come Lorenz Schmidt e Edelmann) e lasciando appena presagire agli amici più intimi di aver abbandonato il cristianesimo.

Siamo nella libera città di Amburgo, che doveva il fiorire dei suoi commerci nonché un precoce distacco dall'intolleranza ecclesiastica proprio agli olandesi che vi si erano stabiliti, o che vi operavano dalla loro patria vicina. Qui nasceva nel 1694 Samuel Reimarus, figlio d'un maestro dell'istituto Johanneum; notiamo subito che, oltre a questa istituzione, fu creata una scuola superiore per giovani intellettuali – il Ginnasio -, che la vita del nostro Reimarus resterà legata quasi ininterrottamente a queste due istituzioni, e che qualche vanità accademica (oltre che una più meschina gelosia di mestiere) ebbe pure un ruolo in queste realtà. Qui il giovane teologo ottenne i gradi accademici (la sua dissertazione trattava del "Machiavellismo prima di Machiavelli") a Wittenberg, dove divenne pure libero docente, attenendosi nelle sue lezioni a Christian Wolff o, con maggior circospezione, a Buddeus. Nel 1727 gli riuscì di essere assunto quale professore di lingue orientali al Ginnasio di Amburgo. Poco dopo, sposò

la figlia del poligrafo Fabricius, con la quale condusse una serena vita coniugale.

Reimarus e Brockes – Quanto alla sensuale maniera in cui allora il buon Reimarus sembrava porsi di fronte a Dio e natura, e in cui seguitò in realtà a porsi, è certamente significativo il fatto che fu legato da profonda amicizia con l'acclamato poeta amburghese Barthold Heinrich Brockes. Il ricco senatore Brockes, rimatore del "*Irdisches Vergnügen in Gott*" //Piacere terreno in Dio//, iniziatore dell' accademica "Società teutsch-übend", aveva 14 anni più di Reimarus, ma gli era molto vicino, non foss'altro perché il padre di Reimarus era stato chiamato ad Amburgo come istitutore del giovinetto Brockes. Ora Brockes, il quale era per sua natura portato a mettere in rima ogni cosa ed altre ancora[45], aveva dedicato alcuni versi anche a Reimarus, quale poscritto ad

45. Qui non ci interessa affatto, ovviamente, il valore artistico delle sue interminabili poesiuccie; sicura è invece la sua importanza nella storia della letteratura, in quanto egli – quale traduttore non solo di Milton, di Joung Thomson e di Pope – fece conoscere in Germania il sentimento della natura proprio di costoro e degli epigoni dell'italiano Marino; ma è altresì sicuro che seppe sfruttare bene il suo talento, precipitando sempre di più – con ogni nuovo volume del suo "Piacere terreno in Dio" – in una condizione di inconsapevole comicità; liberato da ogni meschinità teologica, come si deve pur ammettere, Brockes vuole intraprendere, sulle orme di Leibniz, la difesa della saggezza e bontà di Dio in versi alessandrini, ma anche in versi più liberi e più tedeschi. Quasi inconsciamente egli magnifica pure la bellezza della Natura; sennonché, nelle sue intenzioni, il lupo e la pecora, la quercia e il filo d'erba, l'uragano e la rugiada, sono lì per dimostrare nient'altro che la saggezza e la bontà di Dio. In tutto ciò, sapendo lui gioire, oltre che della poesia, anche della pittura e della musica, il suo forte sentimento della natura lo condusse ad una gioia di vivere pressoché moderna, che non è più autenticamente cristiana.

Ebbene, ora non è più indifferente il modo in cui un uomo del genere tratta l'ateismo. Una sua poesia intitolata "Der Atheist" (II, p. 830: cito dall'edizione di Zurigo del 1740) reca come motto una parodia della celebre tesi di Lucrezio, che suona: *primus in orbe Atheos fecit timor*. "Ciò significa che gli Dèi fin da principio furono escogitati per la paura, sennonché è dimostrabile che la paura produce la gran parte degli atei"; cioè a dire uomini, che nutrono paurosi dubbi sull'essenza d'una divinità; più che dubitare, infatti, l'uomo non può, se vuol essere ancora un uomo. Per cui gli atei hanno paura di essere collocati tra gli spiriti piccoli; tuttavia, poiché un ateo non è costretto a mantenere la sua promessa, viene tanto odiato e disprezzato per la sua miscredenza.

La poesia successiva è intitolata come un capitolo da un manuale di teologia: "Tentativo per provare se, oltre alla dottrina delle contingenze, un ateo non possa essere convinto con ragioni incontrovertibili"; dove il contenuto è una barbosa sequela di rime per mostrare come i capolavori degli organismi presuppongono un artefice. Un po' più gradevole è la poesia successiva "Vana fatica di convertire un ateo".

Ancora una volta il Brockes invecchiato, là dove sembra attaccare gli atei, scende in campo contro i teologi ostili alla natura. Nella poesiola "Die gläubigen Atheisten"/Gli atei devoti/, (III, p. 271, Zurigo 1746) i senzadio sono oggetto di commiserazione; solo che una persona

un lunghissimo poemetto sulla campanula. Dopo aver descritto in tre grandi pagine (*Irdisches Vergnügen*, parte II, p. 528) il fiorellino suddetto, così si rivolge all'amico:

> Reimarus, vero ornamento
> del Ginnasio e della nostra città,
> dopo aver letto questo poemetto
> e averne gioito, mi mandò
> dal suo leggiadro giardino
> diverse specie di questo fiore,
> in cui spesso per colori e figura
> cose diverse notai, in cui la natura
> in lode al creatore di essa
> di nuovo e in diversa maniera
> fece veder la ricchezza;
> grazie a ciò, moltiplicando le meraviglie
> e mostrando infiniti colori e fogliami,
> mi ha indotto di nuovo
> con la vista, il pensiero e la dottrina
> ad onorare il nostro Iddio (...)
> E tu cogli dunque, carissimo,
> Con quest'animo una campanellina."

Il lettore potrà magari benevolmente sorridere, fors'anche ridere, di questa non poesia; tuttavia non dovrebbe dimenticare che il "piacere terreno in Dio" di Brockes era già una sorta di eresia, in quanto rinunziava ad ogni altra prova di Dio che non fosse quella teleologica, e poteva essere interpretato senz'altro alla stregua di un certo panteismo popolaresco.

Wolff e Brockes – L'affinità del sentire che, al di là dell'amicizia, sussisteva tra Brockes e Reimarus, verrebbe giudicata troppo superficialmente, se non la riconducessimo al suo comune fondamento, cioè alla filosofia wolffiana pervenuta piano piano all'egemonia culturale. Se non vogliamo farci ingannare dagli slogan della scuola, dobbiamo ancora una volta rendere accessibili gli elementi viventi e vitali di questa dottrina. Vero è che Wolff – nella sua "Teologia

devota, che si accontenti di ammirare stralunato le opere di Dio e di pregarlo per la propria salvezza terrena ed eterna, ebbene, nel suo egoismo costui, se non avesse altro da sperare da lui, "avrebbe ben poco da occuparsi di Dio, non più di quanto faccia una schiera di atei."

naturale" – poneva l'accento principale sulla prova ontologica e cosmologica dell'esistenza di Dio; per il suo sistema "razionale", infatti, la prova teleologica, quella più popolare, era troppo empirica, troppo a posteriori. Nondimeno, nella sua vasta produzione letteraria, nell'infinità dei suoi esempi dalla vita della natura, la teleologia ha un ruolo molto simile a quanto si trova nella poesia di Brockes, quasi con lo stesso cattivo gusto. In teoria, si riconosce quale fine soltanto il tutto del mondo, in pratica, lo scopo del creatore è e rimane l'utilità per l'essere umano. Si provi ad immaginare, di conseguenza, le tesi di Wolff diluite e sciorinate in rime senza fine, ed eccovi servito il "piacere terreno in Dio"!

Woff stesso, la cui intima professione era appunto il deismo illuminato, coglieva ogni occasione per affermare la concordanza della sua dottrina col cristianesimo positivo, onde poter divenire sempre di più – e indisturbatamente – il "professore del genere umano"; egli sapeva sistemare in qualche modo ciò che non s'azzardava a spezzare. Probabilmente, l'intellettualmente insignificante Brockes credeva sinceramente, con la sua teleologia, di essere ancora un cristiano positivo, non riuscendo a rendersi conto della propria eresia. Invece Reimarus, intellettualmente molto più coraggioso – per non dire superiore al suo tempo – era, di tutti e tre, l'unico o comunque il peggiore ipocrita, perché si era affrancato completamente dalla confessione nella quale – non solo nei confronti della Bibbia di Wertheim – si riconobbe dovunque e sempre, fino all'ultimo giorno di vita. A lui *bastava* la fisico-teologia, che per un Wolff era solo un ornamento del proprio sistema, per un Brockes un percorso lirico verso il Dio cristiano. Movendo da questa coatta, inevitabile ipocrisia, si può ben spiegare, in Reimarus, l'implacabile furore con cui egli mise sulla carta, per i posteri, i suoi più segreti pensieri.

Reimarus e il traduttore di Wertheim – Reimarus ottenne solamente l'incarico didattico per le lingue orientali, ma presto venne a scontrarsi coi suoi colleghi per il fatto che egli (come già prima a Wismar) svolgeva studi filosofici e naturalistici, tenendo persino lezioni di filosofia ai suoi allievi. Là dove, nei suoi scritti minori, era indotto ad esprimere un giudizio sui problemi filosofici del momento, là egli assumeva una posizione mediana o mediatrice. Nella breve biografia d'un pastore amburghese, che aveva rinnovato l'accusa di ateismo contro la filosofia wolffiana, egli scagiona il pastore (forse per dover d'ufficio), lasciando intendere che ogni filosofia può comunque spronare al dubbio. Ancor più cautamente, anzi in toni pressoché ortodossi (con un cauto: da una parte, sì, ma dall'altra...), Reimarus si espresse sull'opera del traduttore di Wertheim.

Certo, i contemporanei quasi non s'accorsero che, anche su questo, egli non andava oltre la tattica del cerchio e della botte; ma noi – dopo la pubblicazione dei Frammenti da parte di Lessing – di Reimarus sappiamo troppo, per non interrogarci anche sul suo vero giudizio nel caso di Lorenz Schmidt.

La prima esternazione, che depone a favore della sagacia di Reimarus, ma a scapito del suo coraggio, fu una replica ad un'apologia del traduttore. Questa difesa apparve sotto lo pseudonimo di *Alethaeus Eusebius* nelle "Hamburger Berichte" del 1736; vi si lodava specialmente la prefazione alla Bibbia con la squisita rappresentazione di ciò che si può dire sul prestigio dei "libri sacri", che nasce e cresce dall'ignoranza. Ebbene, a quel giudizio la rivista fece seguire delle osservazioni del tipo "così si è espresso, a nostra richiesta, un celebre dotto locale, perfettamente idoneo a giudicarne, il quale è altresì noto come uomo imparziale, amante della libertà e della pace." Quest'uomo era Reimarus. Tanto per cominciare, egli, con logica assai più stringente di un Lange, traeva le conseguenze dalle tesi di Schmidt.

Qui si tratta, innanzitutto, della fede del traduttore: fede nella divinità della Bibbia e nella religione in essa rivelata. La prefazione poteva esser redatta da un Collin (sic!) camuffato, da un Woolston o da Tindal. Il traduttore si vuole accreditare come avvocato della Bibbia, ma è manifestamente colluso con la parte avversa. L'autorità della Bibbia si è conservata unicamente (secondo l'opinione dell'autore) presso gli Ebrei incolti ed ignoranti; solo di recente sono stati avanzati dubbi presso le nazioni più evolute. Se ne è avuta riprova in buona misura. Un avversario della religione cristiana non ha che da usare con perizia le armi che il traduttore di Wertheim gli ha messo in pugno, al fine di raccontare la storia in maniera ancor più credibile, cioè come se – sia al tempo degli Ebrei, sia con l'introduzione del Cristianesimo – fosse stato sempre il popolo comune a vincerla sui saggi. Reimarus lascia quindi che sia uno spirito libero a tirare quelle conseguenze (accompagnandole con un brevi critiche) che lui stesso in passato aveva cominciato a trarre, come nella "Apologia", con estrema spregiudicatezza, tenendole però nascoste.

In secondo luogo, si tratta dello spessore scientifico della Bibbia di Wertheim, ossia delle ragioni del traduttore. Se il contenuto della Bibbia fosse solamente storia o insegnamento, allora non sarebbe da biasimare l'esigenza di portare simili questioni dinanzi al tribunale della ragione. Ad onor del vero, la traduzione è rivestita d'uno stile tedesco abbastanza valido; ma le licenze non sono convincenti, non essendo fondate sull'uso linguistico "ragion per cui, nell'interpretazione, la connessione dei concetti esprime ciò che è sembrato buono al nostro compilatore, più di quella che è stata l'intenzione dello scrittore."

Molto più a fondo, nell'arrendevolezza verso l'ortodossia, Reimarus scende giù nel novembre dello stesso anno, quando (di nuovo nelle "Hamburgische Berichte von gelehrten Sachen", del 1736) richiama l'attenzione su uno scritto difensivo del traduttore. Una glossa della rivista e un'aggiunta del traduttore ("Collettanea del 1738", p. 428) designano esplicitamente Reimarus come autore. Questa volta, Reimarus si scaglia con molta più impazienza contro Schmidt, attaccando i fondamenti della sua traduzione, ma soprattutto la sua "trinità", accusandolo quindi di voler cancellare le profezie del Vecchio Testamento riguardanti il Messia. Con tutti i mezzi dell'arte interpretativa dovrebbe esser salvato, per la interpretazione tradizionale, specialmente il passo in cui il seme delle donne schiaccerà la testa del serpente; ecco, le argomentazioni del traduttore sono accecanti e false. Il traduttore di Wertheim colloca Mosè – così termina il comunicato – al di sotto del favolista Esopo.

Al che Germann-Schmidt risponde con grande dignità, ribattendo in particolare le obiezioni linguistiche del maestro di Amburgo; la distinzione tra il senso letterale e quello figurato d'una parola è assai sottile per quell'epoca. Quanto alle profezie del Vecchio Testamento, il traduttore si destreggia di nuovo col suo vecchio marchingegno: che Mosè, per una nuda e cruda interpretazione dei suoi libri, aveva forse dato delle indicazioni orali. Ma poi si dichiara più apertamente: l'autorità del Messia non poggia tanto sulle testimonianze di Mosè, quanto piuttosto sulle sue proprie azioni; al tempo di Gesù, probabilmente, si era ormai imparato ad interpretare allegoricamente il Vecchio Testamento "con l'ausilio di altre verità". Tra le righe, io leggo addirittura il presentimento che la fede nel Messia – all'inizio del nostro computo cronologico – fosse ormai generalmente diffusa, non importa per quali circostanze, e che pertanto Gesù e i suoi discepoli non fossero dei bugiardi, bensì condividessero il generale modo di vedere e di sentire, richiamandosi erroneamente alle parole di Mosè.

Sintetizzando tutte le esternazioni del professore amburghese relative alla Bibbia di Wertheim, senza trascurare con quanto accanimento questa fu perseguitata dagli ortodossi e messa sotto accusa a Vienna, si può quindi affermare: Reimarus trasse immediatamente, dalle istanze del traduttore di Wertheim, le estreme conclusioni in ordine alla cristologia. Lo scopo immediato era quello di respingere pubblicamente questi risultati, abbandonando intanto al suo destino il temerario interprete di Wertheim.

Razionalismo – Non vi può esser dubbio che, già in questo periodo, Reimarus avesse perso la fiducia in tutto quanto costituisce il patrimonio concettuale della Chiesa, cioè nei dogmi. Ma è questo il tratto peculiare della sua vita: che egli,

di fronte alla pubblica opinione, restò fedele ad un cristianesimo razionalistico, coniugando la religione naturale di Wolff (con più rigore dello stesso Wolff) con un lessico cristiano; nella sua mente, purtuttavia, un lieve dubbio si evolse fino al più caustico anticristianesimo.

Si tramanda che Reimarus, fin dalla prima giovinezza, fosse conturbato dal catechismo: dalla dottrina trinitaria, dall'eternità delle pene infernali e dalla conclamata dannazione di tutti i pagani. In più, già uno dei suoi maestri, che trovava miserevoli i coevi scritti teologici scatenati contro la crescente miscredenza, pare che l'avesse indirizzato verso Spinoza e i deisti inglesi. Anche tra i pastori protestanti erano numerosi – già nel XVII secolo – quelli che non erano d'accordo con la politica dominante delle Chiese, quelli che lamentavano come, nell'occupare le sedi parrocchiali, si guardasse unicamente alla lettera della confessione e non all'interiore religiosità dei candidati.

Quando oggi si fa una netta distinzione tra razionalisti (la cui connotazione si affermava già nel 1617 con senso di biasimo) da un lato, e mistici e pietisti dall'altro, si ottengono certi vantaggi nella classificazione degli scrittori di teologia; tuttavia, per le menti migliori della prima metà del Settecento, codesta contrapposizione non ha un vero significato; un uomo come Reimarus credeva abbastanza sinceramente di poter conciliare il razionalismo di Wolff con una sorta di religione del cuore.

Ciò che si chiamava religione della natura, si basava presuntivamente sulla natura delle cose, sui prodigi della natura organica; non si presagiva ancora che era semplicemente costitutivo della natura umana ritenere radicate credenze come idee innate. Si credeva abbastanza sinceramente di aver ricevuto da Dio le presunte idee innate di essere supremo, di virtù e di peccato, di immortalità e di aldilà, e tutto ciò per il mezzo della natura, connotando pertanto codeste regole (simili a quelle che cent'anni prima Herbert di Cherbury aveva per primo formulate) col nome di religione naturale. Ebbene, Reimarus restò saldamente fedele a quest'idea di religione, persuaso di lavorare in positivo sostenendola e difendendola, sia contro la superstizione ortodossa, sia contro il materialismo nemico della virtù.

In questa condizione psichica, pare che Reimarus fosse suo malgrado coinvolto in un affare teologico-diplomatico dei governanti di Amburgo. Come è inevitabile nei paesi protestanti, si doveva pubblicare uno speciale catechismo migliorato per i bambini; naturalmente il clero era troppo ortodosso per i governanti laici della città. Per diversi anni, la questione si trascinò insoluta, finché Reimarus si mise probabilmente a disposizione del senato cittadino. E io debbo di nuovo sostenere che i poemetti rimati di Brockes (così predicatorii

per noi) nei riguardi dell'ortodossia erano assai liberi e alquanto panteistici; ad Amburgo, dopotutto, Brockes era diventato un senatore assai influente.

Esiste sicuramente, d'altronde, una stridente contraddizione tra i libri pubblicati da Reimarus sulla religione naturale e la sua "Apologia", portata avanti in segreto e allora (verso il 1745) già pronta nei suoi capisaldi; ma questo contrasto concerne propriamente più il tono dell'espressione che la reale convinzione: Reimarus vi difendeva pubblicamente la religione naturale, combattendo in segreto quella positiva. Per cui non è un'imperdonabile menzogna che l'autore dell'Apologia si dichiarasse disposto – senza che fosse fatto il suo nome – alla compilazione d'un Catechismo per l'infanzia. Persino nell'Apologia egli aveva espresso il desiderio che un manuale del cristianesimo dovesse avere a suo fondamento la religione naturale o razionale, spianando così la strada a quella rivelata; non andiamo certo errati supponendo che gli stesse a cuore solo la religione naturale, e che abbia creduto di dover aggiungere solo una parola di cortesia verso quella rivelata. In ogni caso, per quanto numerosi fossero i pensieri deistici travasati da Reimarus nel nuovo catechismo, i dogmi della sedicente Chiesa rivelata rimasero tuttavia il punto centrale; se voleva contribuire alla vittoria della religione razionale, doveva rivolgersi agli adulti; se non proprio ai dotti, certamente al ceto medio istruito.

Reimarus lo fece con due dei suoi maggiori scritti, "*Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*" //Sulle più sublimi verità della religione naturale//, e col trattato "*Über die Triebe der Tiere*" //Sugli impulsi degli animali//, che per il resto della sua vita lo resero famoso come difensore della religione; gli illuministi apprezzarono in lui il deista, la cui prova di Dio fu lodata non solo da Mendelssohn ma perfino da Kant, mentre gli ortodossi ebbero ogni motivo di riconoscere in lui un oppositore dell'ateismo e del materialismo. Il libro sulla religione naturale uscì nel 1754, nello stesso anno del nuovo catechismo amburghese, maggiore e minore; quello sugli istinti degli animali – in cui Reimarus appare come psicologo assai autonomo – apparve nel 1760; nel 1756, pubblicò inoltre una "*Vernunftlehre*" //Teoria della ragione//, che però si differenzia solo marginalmente, e purtroppo non vantaggiosamente, dagli scritti di Wolff sulla logica. Mentre viveva ancora l'autore, ma anche in seguito, le due opere sopracitate conobbero numerose edizioni.

Il Reimarus ufficiale – Volendo prescindere dai saggi minori e dai lavori filologici, in questa sua produzione è contenuto ciò che Reimarus, quanto alle proprie convinzioni religiose, intendeva comunicare al mondo per tutto il tempo che in esso visse e operò, da professore ben sistemato. Ebbene, questo

Reimarus – per così dire "ufficiale"- a mala pena meriterebbe di esser citato tra gli eroi dello spirito; solo in parte, grazie alla sua psicologia animale, ma più ancora per il suo amore verso tutti i viventi, egli sopravanzò i contemporanei dediti alla filosofia.

Se persino nella sua "Apologia" (per usare la bella definizione di Erich Schmidt) fu soltanto un uomo libero, ma non un liberatore, Reimarus, nelle sue esternazioni deistiche, non si poteva chiamare neppure libero: era un dilettante, amante tanto della teologia quanto della filosofia, ma non un pensatore autonomo. Qua e là, ha da criticare o da migliorare i pensieri d'un Cartesio, d'un Leibniz, d'un Wolff, ma – nella sua religione razionale – non ha da dirci nulla, o quasi nulla, perché crede di dover sottacere ciò che di nuovo avrebbe da dire come critico. Questa faccenduola non necessita di approfondite dimostrazioni; io vorrei limitarmi ad evidenziare la motivazione d'un sì duro giudizio riportando i suoi concetti dominanti (astenendomi da una critica fin troppo facile).

Reimarus conosce e cita non solo gli antichi, ma anche i deisti inglesi, Hume, Spinoza, i razionalisti tedeschi e l'intellettuale Cudworth, gli illuministi francesi da Montesquieu a Lamettrie, infine anche i matematici e i naturalisti del suo tempo. Sennonché i suoi studi – in netta antitesi con tutti costoro – lo hanno rafforzato nel convincimento che non vi può essere contraddizione tra sapere e credere. Dio è una realtà, la religione è conoscenza di Dio, quindi conoscenza d'una realtà. A tutte le sue tesi di religione naturale Reimarus perviene con sillogismi sedicenti logici, di tipo razionalistico, alla maniera di Wolff; successivamente, egli ritrova il contenuto di codesti enunciati nella propria coscienza, o nella fede della propria infanzia, nella sua interiore esperienza, per cui egli si considera un empirista. Pertanto, anche la religione è un sapere, la fede si fonda sul sapere di altri, sulla tradizione. Noi non dobbiamo esser ostacolati nell'uso della ragione. Non si tratta dunque, in fatto di religione, di sentimenti, bensì di "verità", che possono e debbono esser dimostrate al pari di altre verità scientifiche. Le verità religiose, poi, non sono affatto in contrasto con la gioia di vivere. Ma la religione non viene ereditata (Tindal), e non dovrebbe esser inculcata nei bambini e nei minori, essendo insegnabile e imparabile al pari della virtù. La virtù (oltre a Dio e all'immortalità) è un concetto basilare della religione naturale, escogitato dagli uomini prima di ogni rivelazione, e pertanto immutabile.

Contro ateismo e panteismo Reimarus si esprime con molta decisione, ma senza toni fanatici. La negazione d'un Dio trascendente non infonde nessun sentimento di gioia o di soddisfazione; il far risalire l'origine dell'uomo entro

un'infinita catena di cause non appaga più della genesi del mondo dal puro caso; inoltre, manca all'ateista la fede nell'immortalità, e con questo il supremo senso di gioia. Il sistema di Lamettrie porta diritto al vizio. Una società di atei non può esser felice, e neppure il singolo ateo. "Non siamo nati per esser atei". Quanto al panteismo, le cose non vanno molto meglio, anche se uno Spinoza – per temperamento, educazione e consuetudine – ha vissuto onestamente. Certo, si può esser d'accordo coi panteisti più antichi e con quelli che ammettono un'anima del mondo; ma non con chi nega saggezza e bontà divine, negando così la libertà del volere e del concetto di fine. Come se anche lui non commettesse il medesimo errore in maniera molto più rozza, Reimarus critica (nelle prove matematiche di Spinoza) che già nella premessa del sillogismo si affermi ciò che dovrà esser dimostrato di conseguenza.

Che alla religione naturale si contrapponga – oltre all'ateismo e al panteismo – anche un terzo nemico, vale a dire il monoteismo cristiano coi suoi dogmi ecclesiastici, questo non viene neppure accennato negli scritti destinati alla pubblicazione; quasi quasi non si mettono in dubbio i miracoli, esigendo (come nel Catechismo di Amburgo da lui influenzato) che la religione naturale abbia dimostrato l'esistenza di Dio prima che si potesse credere nella rivelazione di questo Dio. Ma la fede nella rivelazione, in ogni caso, rientra pur sempre tra le verità più sublimi.

Animali – Le idee generali che sono alla base della religione razionale di Reimarus non gli sono veramente peculiari; ciò che egli smercia per metafisica appartiene a Wolff, e quanto della sua gnoseologia suona kantiano (o anche più moderno) o è attinto da Locke, o non arriva ad esprimersi con chiarezza. Interamente peculiare di Reimarus è – come nella psicologia, così pure in una sorta di ontologia – solamente la risolutezza con cui egli assegna agli animali il loro posto nella catena del mondo. Esistono tre specie di viventi: Dio, gli uomini e gli animali. È anche per amore degli animali che la bontà di Dio ha creato il mondo, sebbene gli animali non abbiano una ragione (ma hanno tuttavia un'anima), e quindi neanche una religione. "Gli animali, pur privi di ragione, sono come i trovatelli in un orfanotrofio: non sanno come sono venuti al mondo, e non conoscono un padre." Il loro comportamento è di gran lunga più "deterministico" di quello umano. (Si noti che "determinismo" è uno dei concetti più importanti nella psicologia di Reimarus; forse argomenterò, in altra occasione, come Reimarus avesse su questo punto un giustissimo presentimento, involvendosi perciò – solo per paura di implicazioni ateistiche – in palesi e occulte contraddizioni). Al pari degli uomini, gli animali hanno anima

e coscienza, al contrario di quanto hanno le piante; ma i loro moti istintuali sono impulsi ciechi.

Speciale attenzione Reimarus ha prestato al concetto di possibilità, contrapponendolo logicamente alla necessità, in pratica alla probabilità; le molte linee curve tra due punti sono possibili, l'unica linea diritta è necessaria. Tutto ha una causa, sia l'ordine che il disordine, solo che l'ordine ha per causa il fine o la causa finale. Orbene, poiché Reimarus trova realizzato dappertutto nel mondo questo candido e ingenuo concetto di fine, e d'altronde ammira le sagge e benevole intenzioni di Dio con la stessa fanciullesca devozione dell'amico Brockes, ecco che il suo Dio (soprattutto nei suoi scritti ufficiali) diventa ai suoi occhi un essere pieno di intenzioni, vivente, insomma antropomorfico. Le leggi naturali, o le cause efficienti, sarebbero solo i mezzi delle cause finali, o piuttosto dell'unica causa finale, ossia Dio.

Pertanto, non sarebbe accettabile la teoria materialistica di Maupertuis che – oltre cent'anni prima di Darwin – aveva dichiarato l'utilità degli organi, per esempio, non come intenzione bensì come "conseguenza"; vi sono dunque cause finali nella natura delle cose. Ciò nondimeno, Reimarus mette in guardia dal voler riconoscere specificamente, da questa generale conoscenza, le intenzioni o le cause finali di Dio; e tuttavia il perché delle cause precedenti o operanti resta pure incomprensibile agli uomini, per cui l'insoddisfacente teoria della natura rimanda ad un sapere superiore, alla conoscenza delle cause finali di Dio. In breve, la teologia diventa teleologia.

SAPERE E CREDERE – Ma poiché Reimarus, anche nei suoi scritti pubblici, espone una teologia quasi esclusivamente di natura o di ragione, non vede alcun abisso tra sapere e credere; le ricerche scientifiche – "splendido passatempo dell'anima" – conducono alla fede nella sapienza e bontà del creatore, il quale ha predisposto le cose inanimate per la gioia dei viventi. In quel tempo, i deisti inglesi e i libertini francesi avevano già mosso i primi incerti passi per spiegare sul piano storico genesi e sviluppo dell'idea di Dio. Su questo punto, Reimarus – che pure supera tutti i suoi predecessori come critico della Bibbia – è estremamente arretrato: l'esistenza di Dio è per lui possibile e reale, senza che sia necessario prima dimostrarla per la sua interiorità. Purtuttavia, lui la dimostra. Vero è che questa prova di Dio resta lontana dalla metafisica sofistica medievale; in compenso, essa non è neppure stringente nei concetti, essendo nebulosa. Per la verità, il punto di partenza è scolastico quanto basta: un essere eterno, necessario e autonomo dev'essere ipotizzato, se la ragione vuole tirarsi fuori da impacci e incongruenze. Quell'essere non può essere che Dio, non

potendo essere la natura, che non è il fondamento di tutta la realtà.

Movendo da questo inizio di dimostrazione, il Dio della religione naturale viene a coincidere rapidamente con quello della rivelazione. Dio esiste al di fuori del mondo, e l'ha creato per il bene degli uomini e degli animali, giacché la specie umana ha una durata limitata. (La dimostrazione di ciò è del tutto scolastica, e anche peggiore è la confutazione del concetto di infinito, che Reimarus vuol bandire persino dalla matematica.). Le ipotesi d'una nascita dell'organico dall'inorganico erano ancora scusabili in passato, in Epicuro e in Lucrezio, mentre sono inammissibili in Lamettrie, dacché la più aggiornata scienza naturale ha insegnato, grazie al microscopio, l'origine del vivente da un uovo. "Il formaggio guasto non è la madre dei vermi più di quanto la terra lo sia degli uomini."

Ancora una volta, il panteismo viene contrapposto al materialismo come il male minore. Se il mondo non ha un'intenzionale utilità per i viventi, allora non ha un senso; ma che il mondo abbia un senso, è per Reimarus – come per tutti i cosiddetti illuministi – un vero assioma. La creazione è sì incomprensibile, ma non impossibile; e all'incomprensibilità finisce per rassegnarsi il razionalista, che con Wolff non conosce nulla che non sia in grado di comprendere. Tutte le vecchie prove della Scolastica, quella cosmologica come quella ontologica, debbono contribuire all'occasione; ma la prova teleologica – quella che scaturisce dalle cause finali – costituisce sempre la via maestra. È con stupefatta ammirazione che Reimarus si pone dinanzi alla capacità dell'uomo di assimilare forza, sapienza, virtù e benessere; e con meraviglia anche più intima egli rimira la struttura e gli istinti degli animali. Esiste insomma un Dio vivente e pieno di intenzioni che, in buona sostanza, non si differenzia molto dal Dio del catechismo cristiano.

Le proprietà del suo dio Reimarus le trova nella profondità del suo animo, e le chiama perciò fatti di esperienza, anche se ha dovuto prima estrarle a fatica dal concetto di Dio. In ogni caso, io non intendo fermare l'attenzione su siffatte contraddizioni. Basti dire che Dio è sì vivente, però è uno spirito. Dio è necessario, ma la creazione fu opera di libertà. Dio ha creato il mondo per amor degli uomini e degli animali, ma poi l'ha concreato insieme a loro per il proprio piacere. Miracoli non ce ne sono, però esiste una provvidenza divina e un governo del mondo.

Ancor più comoda Reimarus se la prende quando risponde al quesito da dove provenga il male fisico e morale sulla terra, nonostante la provvidenza di Dio regga il mondo con bontà e saggezza. Ebbene, non sempre noi sappiamo le intenzioni di Dio, eppoi siamo propensi ad esagerare le imperfezioni del

mondo. Notevole, a questo riguardo, torna ad essere il ragionamento che fa prevalere la paciosa rilassatezza degli animali sulle egoistiche lagnanze umane; alcune plaghe del mondo sono inabitabili per l'uomo, eppure ci vivono degli animali per i quali il mondo è stato pure creato; gli animali hanno il medesimo diritto alla gioia di vivere che ha l'uomo. Dio, a ben guardare, può creare solamente il bene; la felicità umana è relativamente imperfetta, e anche il male dev'essere, per volontà del creatore, un mezzo verso la perfezione del tutto. E poiché felicità e infelicità sono distribuite sulla terra in misura impari o iniqua, ecco Reimarus trovare rifugio nell'immortalità dell'anima.

La quale è per lui, ancora, un'essenza peculiare, semplice, indistruttibile. Dio ha creato in ogni astro un *Perpetuum mobile*, in ogni anima un *Perpetuum cogitans*. La sopravvivenza dopo la morte è, pertanto, almeno possibile. In ogni modo, c'è nell'uomo lo struggimento e l'anelito per un desiderio più alto che non sia quello terreno; ma come non ci si può immaginare che non vi sia un cibo sufficiente a soddisfare la fame, così non è immaginabile che non vi sia immortalità per appagare l'umana nostalgia. Il che è giustissimo, solo che il pensiero andrebbe espresso con maggior precisione: per tener in vita la fede in un benevolo reggitore del mondo, non si può, data la miseria della vita terrena, fare a meno della credenza in un mondo ultraterreno.

Orbene, mentre con questi suoi libri vedeva aumentare la sua reputazione presso i liberi pensatori, senza esser d'altro canto molestato dagli ortodossi, e mentre nel contempo migliorava progressivamente la sua "Apologia" anticristiana, per lasciare ai posteri questa terribile arma, Reimarus conduceva esteriormente la vita d'un tranquillo, benemerito docente di Amburgo, con tutte le gioie e i dolori d'un piccolo borghese. La succitata invidia dei colleghi, ma anche le tensioni ideologiche tra gli istituti Johanneum e Gymnasium di Amburgo, gli procurarono molti grattacapi. Si giunse ad una pubblica causa col rettore del Johanneum, talché Reimarus sguainò la spada d'una rabbiosa polemica, ma la rimise presto nel fodero.

Reimarus e Basedow – Un piccolo dispiacere gli venne da un attacco di Mendelssohn, il quale mancava sempre il colpo con sorprendente sicurezza; uno maggiore glielo procurò il debutto pubblico del suo allievo Basedow. Proprio negli anni in cui Reimarus lavorava alla prima stesura della propria Apologia, Johann Bernhard Basedow era stato allievo del Gymnasium amburghese; si può ben supporre che Reimarus avesse avuto un influsso decisivo sul suo radicale modo di pensare in teologia e filosofia; quel che è certo, è che dovette alla raccomandazione di Reimarus l'assunzione presso un'accademia danese per giovani

nobili. Ciò di cui Basedow era responsabile in virtù della sua posizione, quale collaboratore o come animatore presso la rivista "Nordischer Aufseher", gli procurò una meritata reprimenda da parte di Lessing (1760); ma per Reimarus il fatto ebbe la sola conseguenza che i colpi di Lessing colpirono di striscio anche lui. Di lì a poco (1763), Basedow pubblicò la sua "*Philalethie*" (il cui titolo ricorda Manteuffel) che, in maniera veemente eppure non infondata, si allontanava dal sentiero tracciato dal suo maestro.

Reimarus, che in segreto era molto più radicale di Basedow, dovette sentirsi doppiamente mortificato: dal distacco dell'allievo e dalla sua personale cattiva coscienza. In questo periodo, riprese dunque la sua "Apologia" – composta quasi vent'anni prima – e, da quel momento fino alla morte, sembra aver lavorato alla sua migliorata seconda stesura. Non seppe tuttavia decidersi a darla alle stampe, perché non intendeva condividere la sorte degli spiriti liberi che ad Amburgo erano stati destituiti dal loro incarico.

"*Apologia*" – Nel febbraio 1768, il non cristiano Reimarus riunì intorno a sé i suoi amici migliori, in un clima di austera serenità, per un banchetto di commiato. Morì infatti di lì a poco, il primo marzo. Forse, soltanto il suo bravo figliolo e la sua coraggiosa figlia sapevano dell'esistenza del terribile manoscritto intitolato "*Apologia o memoria difensiva per i ragionevoli adoratori di Dio*."

La più parte delle lettere di Lessing e dei figli di Reimarus, riguardanti i "Frammenti", furono redatte con tale circospezione, con tale timore che ne fosse scoperto l'autore, che noi, anche ai nostri giorni (150 anni dopo!), non ne abbiamo alcuna certezza documentale. Tanto che lo stesso Lessing – cavaliere senza macchia e senza paura – si sentì in qualche modo obbligato a depistare il "sospetto" della paternità di Reimarus, deviandolo in un primo momento sullo Schmidt di Wertheim; a prescindere totalmente dal problema centrale, cioè che Lessing, in tutta la polemica sui Frammenti, giocò il ruolo d'un curatore neutrale, che non intendeva affatto scendere in campo a favore delle eresie dell'autore "innominato". È probabile che Elise Reimarus avesse piena fiducia nell'ammiratissimo Lessing, ma che il suo "troppo pavido" fratello non riuscisse a vincere la propria diffidenza verso di lui, forse perché Lessing – dieci anni prima – nel suo rimprovero di Basedow aveva urtato anche suo padre. Ciò nondimeno, sappiamo con assoluta certezza (grazie all'autobiografia del figlio) che Reimarus ne era l'autore, come sappiamo il modo in cui Lessing ottenne una certa disponibilità del manoscritto. Samuel Reimarus non aveva osato darlo alle stampe, ammantando per giunta la sua cautela mediante certi giri di parole.

"Il manoscritto potrà ben restare nascosto ad uso di amici fidati e assennati; senza la mia volontà, esso non sarà reso di pubblico dominio attraverso la stampa, prima che i tempi non si facciano più propizi. È certo preferibile che la grande massa del popolo vagoli nell'errore per qualche tempo ancora, piuttosto che io, benché senza mia colpa, la irriti con certe verità, eccitandola ad un cieco fanatismo religioso."

Reimarus figlio non era più animoso del padre. A Lessing, che evidentemente dovette impegnarsi a non rivelare il nome dell'autore, egli non consegnò la redazione definitiva dell'opera, ma solamente il manoscritto più antico degli anni Quaranta, e precisamente – se dobbiamo prendere alla lettera un'assicurazione di Lessing (nei confronti di Herder) – niente di più dei Frammenti pubblicati appunto da Lessing. Sicuramente, però, Lessing aveva letto ancora ad Amburgo il manoscritto integrale, decidendo senz'altro di editare il libro anticristiano.

I due amici libertari – il bravo affarista Nicolai e lo sprovveduto Mendelssohn – ne lo dissuasero recisamente; un editore da poco convinto ritirò infatti la sua approvazione, perché la censura berlinese, sotto Federico il Grande, faceva delle difficoltà; il nuovo signore di Lessing, il principe ereditario di Braunschweig, protettore e mecenate, mostrò qualche mondana curiosità di conoscere il manoscritto dell'Innominato, ma il suo desiderio di occuparsi di questa faccenda non era poi tanto grande, avendo tutt'altre cose per la testa. Cosicché Lessing si trasse d'impaccio con uno stratagemma diplomatico, la cui falsità gli potrà addebitare chi vorrà. Proprio grazie al principe, Lessing aveva ottenuto libertà dalla censura per una modesta impresa editoriale intitolata "Contributi di storia e letteratura. Dai tesori della Ducale Biblioteca di Wolfenbüttel".

I Frammenti – Quale terzo contributo di questa collezione, destinata sempre e soltanto ai dotti, Lessing pubblicò nel 1774 il primo frammento dell'Innominato "*Von Duldung der Deisten*" //Della tolleranza dei deisti//; e lo fece con somma discrezione, come se davvero si trattasse solo d'una curiosità estrapolata dai campi della storia e della letteratura. Non si poteva eludere la piccola bugia, fingendo che il manoscritto dell'anonimo autore facesse parte della Biblioteca di Wolfenbüttel. Tutto era progettato al fine di guadagnare il principe ereditario a favore della pubblicazione: doveva lusingare il casato principesco che si traessero alla luce, dal buio della sua biblioteca, tesori non altrimenti spendibili. Era piacevole udire che il traduttore di Wertheim, presunto autore, "trovava sotto l'egida d'un principe lungimirante e clemente la tolleranza che in tutta Europa la feroce ortodossia non gli avrebbe elargito"; e il contenuto del primo frammento – l'esigenza della tolleranza – poteva, ad una lettura superficiale, corrispondere

pienamente alle posizioni delle corti illuminate, le quali amavano sì vedere la devozione, ma anche far abbassare la cresta ai religiosi assetati di persecuzione. Solo che ne venne meno l'effetto, certamente perché era stato scelto come inizio un frammento relativamente innocuo.

Non sappiamo per quale motivo Lessing pubblicasse i successivi Frammenti solo tre anni più tardi; forse l'infaticabile autore attraversava, già allora, un periodo di indebolimento, forse lo angustiava l'universale disinteresse, o forse aveva da superare difficoltà presso la corte. Fatto sta che solo nel 1777 diede alle stampe – di nuovo sotto l'insegna dei "Beiträge" – altri cinque Frammenti in cui si dichiaravano come fantasticherie non solo la fede nella Rivelazione, ma anche i più indiscussi miracoli dell'Antico e del Nuovo Testamento, quali il passaggio degli Israeliti attraverso il Mar Rosso. Come se non bastasse, Lessing fece stampare nel 1778 (stavolta al di fuori dei Beiträge, quale libro a sé stante) il "più audace e più incisivo" di quei frammenti, dal titolo "*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*" //Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli//.

Dunque, la religione cristiana non è la religione di Cristo; Gesù si è solo illuso e ingannato da sé, credendo e insegnando l'avvento prossimo, l'imminente discesa del Regno dei cieli; però i discepoli furono senz'altro degli impostori quando – per "necessità" – escogitarono risurrezione, ascesa al cielo e tutto il resto.

A me sembra che sia uno smacco, per il funzionamento degli affari culturali in Germania, il fatto che, ancora ai nostri giorni, l'opera di Reimarus giaccia tuttora inedita nella Biblioteca civica di Amburgo[46].

Ma il valoroso Lessing non ne ha colpa; Nicolai e Mendelssohn non l'avrebbero certo distolto dal piano di editare l'intero libro, però l'indispensabile consenso del giovane Reimarus non ci sarebbe stato comunque. Come s'è detto, Lessing aveva nelle sue mani solo parti d'una precedente elaborazione; ciò che Lessing lasciò di questo manoscritto ad un conoscente "in uno dei suoi difficili momenti, a condizione di non pubblicarlo fintanto che fosse vissuto", vide poi la luce nel 1787 col titolo "*Übrige, noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten* (...)" //Opere restanti, ancora inedite, dell'autore dei Frammenti di Wolfenbüttel. Un lascito di Gotthold Epraim Lessing, pubblicato a cura di C. A. E. Schmidt//.

46. Il mio proposito di curarne un'edizione è fallito per le condizioni del momento; il manoscritto non poté esser consegnato alla posta. Debbo comunque alle premure del direttore Hans Wulkow la preziosa informazione che, nell'Archivio di Stato di Amburgo, esiste un'antica copia comprendente un importante libro in più dell'originale autografo dell'autore.

Dietro questo pseudonimo, che doveva forse ricordare nuovamente Lorenz Schmidt, pare si nascondesse un certo canonico Andreas Riem; anche questa edizione era solo un frammento. Allorché, settant'anni dopo la pubblicazione dei Frammenti, David Friedrich Strauß pensò ad una pubblicazione complessiva, rivolgendosi quindi alla Biblioteca, gli fu detto che un altro studioso – il dottor Wilhelm Klose – ne aveva assunto la pubblicazione; ma Klose si accontentò di farne stampare, a partire dal 1850, alcuni brani nella "Zeitschrift für historische Theologie" di Niedner; in tutta la Germania non si trovò un editore per l'opera omnia, e d'altronde, per comprensibili motivi, la rivista non gradiva ospitare contributi di carattere ereticale.

Successivamente, Strauß stesso si procacciò una copia dell'ultima stesura dell'opera, ma rinunziò nuovamente a stampare tutto quanto. Le ragioni da lui addotte sono piuttosto sorprendenti: si trattava d'una delle opere più ragguardevoli e più accurate del XVIII secolo, ed era certo increscioso che non fosse uscita nel momento giusto per incidere, con tutto il suo peso, nell'evoluzione della cultura; mentre ora troverà a fatica molti lettori, essendo diventata troppo anacronistica nei modi ideologici ed espressivi. Di ciò D. F. Strauß risarcì se stesso e noi, pubblicando (nel 1861) un'amabile, seppur non molto approfondita monografia su Reimarus col titolo "Hermann Samuel Reimarus e la sua Apologia per i ragionevoli adoratori di Dio."

Strauß attacca qui vivacemente l'opinione ufficiale per cui la posizione di Reimarus sarebbe obsoleta, contraddicendo così alla propria motivazione della rinuncia ad una completa ristampa; per la verità, Reimarus non sapeva ancora niente delle discipline concernenti la psicologia dei popoli e la più recente comparatistica religiosa e, sempre ad onor del vero, Reimarus era rimasto fermo ancora alla classica ipotesi dell'impostura; ciò nondimeno, per la grande massa degli uomini, divenuti insicuri nelle loro credenze bibliche grazie alla propria ragione (erano difatti senza psicologia dei popoli e senza studio comparato delle religioni, com'era stato lui), la critica biblica di Reimarus sarebbe tuttora un libro rassicurante e degno di lettura. Seguendo la sintesi fattane da Strauß, vorrei dare qui un rapido sguardo al suo percorso mentale, cedendo il più possibile la parola al vecchio Reimarus.

Critica biblica di Reimarus – Dal principio alla fine egli ricercò la dimostrazione che nel Vecchio e nel Nuovo testamento non si trova traccia di rivelazione: né la parola di Dio, né una via di conoscenza alla verità. Già i patriarchi si arrabattarono in tutti i modi con bugie, imbrogli ed oscuri maneggi, per potersi accreditare quali messaggeri d'una rivelazione, per non tirare

in ballo le favole della creazione e del diluvio universale. Sulle orme di Bayle, Reimarus si prende beffe delle corna dorate di Abramo. "Ebbene, quali pretesti restavano all'isterica Sara, bramosa di aver figli? Nessuno, se non che ella voleva provarci con altri uomini; forse la sua natura (dove la parola è da intendere nel suo osceno significato) si conformava meglio ad un maschio diverso da Abramo." Il sacrificio di Isacco è una pura e semplice cerimonia in onore di Moloch; questa narrazione disonora Dio, e ne fa un essere spaventoso. Difficilmente Sara avrebbe permesso che suo figlio, che poi non era figlio di Abramo, venisse immolato dal padre. Anche con Isacco sembra che Dio voglia usare bricconate e imbrogli, malvagità e rapine a profitto dei suoi. "Giacobbe era impastato di bugie e d'inganni fin nel midollo." (dice la lezione più antica, mitigata in seguito in modo irrilevante). Con la povera gente, Giuseppe si comportò come solo poteva fare uno spietato aguzzino e "mercante di granaglie". Esempi di nobili gesta – come negli autori greci e romani – mancano completamente nella storia dei patriarchi: un fatto rilevato in Inghilterra già da Collins e da Morgan.

Mosè appare come un imbroglione incallito, da buon allievo (come già in Morgan) del suo astuto suocero Jethro. "Tutti i fondatori di nuove leggi e di nuove repubbliche non hanno trovato un mezzo più comodo e più efficace per conferire prestigio e valore a se stessi, e ai loro comandi sul rozzo popolo, che far credere alla massa che essi facevano ogni cosa per diretta rivelazione da Dio. E Jethro, come sacerdote, sapeva meglio di tutti quale impressione facesse, sulla massa del popolo, l'idea dell'ispirazione e della cooperazione divina."

Le piaghe d'Egitto, il passaggio attraverso il Mar Rosso, le colonne di fuoco nel deserto, la consegna delle tavole della legge sul Sinai, tutto viene dichiarato – in modo razionalistico e antisemita – come favola, imbroglio e raggiro. In modo quasi più grossolano viene trattato Giosuè, con le sue trombe di Gerico e l'arresto del sole. Come Bayle, Reimarus descrive il regale cantore Davide come il carattere più odioso; i suoi salmi non devono stupirci, giacché proprio quelli che più cantano e pregano sono spesso i peggiori malviventi, senza contare che, dai salmi di Davide, si sprigiona uno spirito di insaziabile vendetta e di orrore.

Critica neotestamentaria – Ora, dopo aver trattato il Vecchio Testamento, i suoi presunti autori e i suoi eroi, con dichiarata avversione e con un certo goffo sarcasmo (che rispetto all'arguzia di Voltaire si potrebbe definire tedesco), Reimarus smorza i toni nei confronti del Nuovo Testamento, almeno nella misura in cui vengono in questione la religione e l'insegnamento di Gesù Cristo. Ma egli sa già che il canone del Nuovo Testamento si è costituito altrettanto fortuitamente, senz'ombra di ispirazione divina, in maniera del tutto umana,

che per Gesù e per gli apostoli solo il Vecchio Testamento era un testo sacro; i singoli evangelisti misero per iscritto la storia, ciascuno secondo il proprio parere, come, anche ai nostri giorni, ogni professore di storia rappresenta gli avvenimenti secondo il proprio modo di vedere.

Reimarus fa una netta distinzione – come abbiamo già rilevato – tra religione di Cristo e religione cristiana, ma anche tra la religione del Cristo e le dottrine degli apostoli. Non è lecito fare d'ogni erba un fascio, mettendo i discepoli di Gesù tutt'insieme, come tutti gli alunni di Socrate. Tuttavia, nemmeno la massima considerazione per il puro insegnamento di Gesù (il messaggio dell'amore, l'immortalità dell'anima) lo trattiene dal nutrire sospetti sul carattere di Gesù. Già l'annuncio da parte del Battista viene rappresentato come se tutto fosse stato un giuoco concertato segretamente tra i "signori cugini"; nella sua patria Gesù non aveva potuto fare nessun miracolo, poiché là si conoscevano bene tutti, sia lui che i suoi aiutanti. La sua prima comparsa nel tempio fu talmente eversiva, che non si può parlare d'una morte innocente di Gesù. Dopo tutto, Gesù (ricordiamoci al riguardo lo scritto di Toland) non aveva insegnato alcun mistero soprannaturale, né mai predicato articoli d'un futuro catechismo. E ciò che Gesù aveva promesso esplicitamente – il suo imminente ritorno – non si era verificato ancora dopo 17 secoli!

In riferimento al Messia, un ebreo non credente potrebbe parlare ad un cristiano credente in questi termini: "Se siamo stati ingannati, lo siamo tutti e due in ugual maniera." Gesù aveva annunciato che avrebbe attuato il riscatto politico del popolo di Israele; solo quando questo fallì, gli apostoli elaborarono per necessità il loro nuovo sistema: ecco, Gesù aveva sofferto ed era morto per espiare i peccati del mondo! È nella critica della passione e della resurrezione che Reimarus si spinge fino al limite estremo. La sottrazione della salma è per lui molto più verosimile della portentosa risurrezione. "Ma come! Se fosse sparito un tesoro sepolto che fosse stato affidato ad un custode, e si dicesse a questi: tu devi averlo asportato in segreto; e costui ribattesse: il diavolo se l'è portato via, ebbene, quale dei due è più credibile? D'un fatto analogo vi sono mille, anzi diecimila casi ed esempi, contro un solo caso, o meglio contro nessun altro caso che sia stato dimostrato a sufficienza. Del soprannaturale si esigono riprove e conferme assai più stringenti, e quando queste mancano, la probabilità del naturale ne ottiene un incalcolabile sopravvento."

Sulla resurrezione e sul ritorno di Cristo si erige, ciò malgrado, l'intero sistema dottrinario degli apostoli. Se costoro hanno mentito, ciò si concilia malamente coi sensati e begli insegnamenti di Gesù; se non che, nei tempi antichi, "i fondatori di stati e di religioni ritenevano che la massa popolare non

potesse altrimenti e più sbrigativamente esser tenuta all'ottemperanza dell'ordine, della virtù e della pietà, se non governandola per mezzo dell'ignoranza, della semplicioneria, della fede cieca, dei pregiudizi, dell'errore e della frode."

Di fronte ai miracoli del Nuovo Testamento, in Reimarus si esprime un razionalismo ancor più incredulo che nei deisti inglesi. Quando il miracolo riferito contraddice a se stesso o alle circostanze, non può esser vero; la prova che un prodigio è avvenuto per davvero, spetta difatti al narratore. "Chi potrebbe assumersi oggi l'onere di contestare tutti i presunti miracoli dell'abate Paris, e tuttavia, chi si terrà per questo obbligato a credere in tutti?". Quando i miracoli stravolgono la natura delle cose, allora appartengono alle favolette del paese di cuccagna; ma quando essi sminuiscono addirittura l'alto rispetto per la divinità, oppure intaccano e ledono il diritto della natura o dei popoli, allora rientrano nel dominio del diavolo, essendo invenzioni del popolo più mendace e più perfido mai esistito sulla terra. "Che cosa resterà mai di sano e di sopportabile, che cosa avanzerà di tutti i miracoli del popolo ebreo, dal principio fino ai tempi di Gesù, dei suoi apostoli e discepoli?"

Reimarus e Paolo – Con lo stesso livore impiegato contro Mosè, ecco ora Reimarus rivolgersi contro Paolo, il "fondatore principe del Cristianesimo", l'iniziatore delle dottrine del peccato originale e della redenzione. Paolo supera di gran lunga gli altri apostoli per forza intellettiva, ma anche per ambizione, per brama di potere, scaltrezza e simulazione. In lui, osserva Reimarus, "si palesano umane debolezze e fragilità". In Paolo, entusiasmi e visioni si trasformano in illusioni volute, premeditate. Quando Paolo riservava per sé i pagani, e lasciava che gli altri apostoli si occupassero degli ebrei, era come se si trattasse di dividersi il mondo tra questi "conquistadores" spirituali; come se una potenza europea avesse riservato per sé tutta l'America, lasciando ai rimanenti solo l'isola di Tobago. In realtà, Paolo ha posto la prima pietra dell'edificio dottrinale del Cristianesimo, basandolo su tesi completamente fallaci. "Nessun puntello esteriore può sanare questo difetto sostanziale; nessuna narrazione di miracoli avvenuti (...), e neppure la più beatifica dottrina morale, può trasformare in vera religione divina ciò che, in sé e per sé, è frutto d'invenzione e d'immaginazione riguardo agli articoli di fede, oltreché contraddittorio e confutato dai fatti medesimi."

Con non minore spregiudicatezza dei fondamenti del cristianesimo, Reimarus critica ora le tesi basilari del Protestantesimo. Respinge quindi i concetti di peccato originale e di imputabilità, indignandosi specialmente contro l'idea che Dio sia un creditore che si è fatto pagare i nostri debiti per mezzo di suo

figlio: "una similitudine, non v'è dubbio, assolutamente abbietta". Altrettanto bene, allora, Iddio avrebbe potuto rimettere il debito. Inoltre, la via della salvazione non ha raggiunto il suo scopo, visto che la maggioranza degli uomini va al diavolo come sempre, e che forse uno su mille ce la farà a salvarsi; per l'educazione dell'umanità, la fede orientale nella trasmigrazione delle anime è certamente più efficace dell'abominevole fede nell'eternità delle pene infernali.

"La religione cristiana non è una religione fatta per tutto il genere umano; e se un uomo pensante la esamina unicamente secondo i princìpi della verità, la troverà in tutto e per tutto, *in factis et dogmatibus*, piena di intime contraddizioni, dal principio alla fine. Ciò rende impossibile la nostra fiducia in essa, e ci costringe ad attenerci senz'ambagi alla religione naturale."

Reimarus conclude la propria difesa con un panegirico del deismo e della tolleranza: "Questo scritto può convincere il mondo che è una vergogna per tutta la cristianità, oltre che un peccato per tutto il genere umano, non voler consentire a tutte le sette e religioni una libera tolleranza e un pubblico esercizio del culto puramente razionale; e che alla fin fine sarà un'indifferibile necessità quella di abolire la coercizione, consentendo che persone, le quali venerano il loro creatore secondo la loro pura ragione, prestino ubbidienza alle autorità, esercitino la virtù e amino il prossimo, vivendo indisturbati tra i cittadini e lasciando servire apertamente Dio secondo scienza e coscienza."

Abbiamo visto attraverso quali umane riserve il maestro Reimarus – impavido nel suo segreto – venne indotto ad occultare alla pubblica opinione la sua terribile opera accusatoria, che egli chiamava difensiva. Siccome non avrebbe più corso il rischio d'una condanna al rogo, ma avrebbe rischiato semmai poco più che la perdita della sua carica, la rovina della sua esistenza borghese e la disperazione della sua brava moglie, occorre trattenersi dall'avanzare accuse di codardia nei suoi confronti? Per l'ozioso osservatore, certo, i non cristiani che affrontavano la morte per coerenza con la loro confessione erano figure più gagliarde e più affascinanti.

In questa facile accusa di viltà non dobbiamo tuttavia ignorare che solo grazie alla sua cautela Reimarus si garantì la forza spirituale di esercitare una critica integrale; e quindi, nel combattere la Chiesa, di spingersi più oltre di quanto avessero fatto prima di lui i deisti inglesi. È pur vero che questo modesto docente amburghese tenne il suo libro sotto chiave nel proprio scrittoio, ma è vero altresì che il libro conteneva pensieri critici che i prestigiosi e combattivi scrittori e statisti inglesi non avevano osato esprimere con altrettale durezza.

A questo punto, avendo dato sufficienti ragguagli sui primi illuministi tedeschi, e prima di trattare del solitario e geniale Liscow, ritengo mio dovere

inserire qualche elemento retrospettivo sul generale significato dell'Illuminismo.

ILLUMINISMO – La parola "illuminismo", senza rinviare alla storia dell'interiore libertà del pensiero, potrebbe avere un significato assai positivo; si potrebbe persino distinguere molto correttamente tra il rischiarare le menti in quanto attività di scrittori filosofici da un lato, e illuminismo come successo di questa attività tra il popolo; oppure distinguere tra illuminismo piuttosto formale (per cui si potrebbe facilmente dire razionalismo) e quello più materiale (le cui dottrine non sono però immutabili); o, per finire, distinguere tra illuminismo negativo, che consiste nella critica dei concetti tramandati e che (in quanto critica del linguaggio) avvia oltre i suoi stessi confini una nuova teoria della conoscenza e, d'altro canto, i tentativi verso un illuminismo positivo, che fino ad oggi è però rimasto impigliato in un dogmatismo meccanicistico o materialistico.

Ma se ci atteniamo piuttosto al significato storico del termine, allora esso connota molto più semplicemente la tendenza predominante, da Locke fino a Kant, nella filosofia dell'Occidente, veicolata inizialmente dai deisti inglesi, dagli enciclopedisti francesi, e infine dai sovrani Federico, Giuseppe e Caterina II, dai despoti illuminati, giù giù fino al popolo (con persone e forze certo assai disparate), in maniera tale che l'Illuminismo – ancora dopo il suo superamento, dovuto ad ulteriore comprensione dei massimi problemi – rimase la visione del mondo, un po' arretrata eppure salutare, del venturo secolo XIX.

Anche il termine sopravvisse, in quanto slogan nel linguaggio corrente della mezza cultura, probabilmente in virtù dell'influenza ulteriore della Rivoluzione francese. Prima di questo evento globale, i filosofi popolari tedeschi avevano cominciato a rendere già spregevole la parola ancora nuovissima, al pari della cosa; Wieland pensava (1777) che "l'aver avuto parte al rischiaramento dell'epoca sarà forse visto un giorno da alcuni come un merito piuttosto ambiguo", ritenendo che alla cosa si fosse data troppa importanza; e Moses Mendelssohn, leggermente allarmato, si scaglia addirittura (1784) contro i nuovi arrivati e intrusi – ovvero razionalismo, cultura, istruzione -, convinto che "essi appartengono per il momento solo al lessico dei libri: la massa del popolo non li comprende minimamente."

Non solo i devoti e i filosofi del sentimento proseguono gli attacchi all'Illuminismo e inventano i termini spregiativi "Aufklärerei" e "mania illuministica" (Aufklärerei" fu coniato da Voß, il maligno "Aufklärichť" solo da Heinrich Leo); anche i seguaci dello Sturm und Drang non ne potevano più della raziocinante

speculazione sui massimi problemi, e tuttavia dovettero sopportare che la rivista "Deutscher Merkur" (1785) stroncasse il loro "culto del genio" alla stessa stregua dell'Illuminismo: "La parola Aufklärung incomincia piano piano ad acquistare una dubbia reputazione, come le parole genio, forza, buon cuore, sensibilità e simili."

Ora, considerando globalmente la parola insieme coi suoi equivalenti e derivati, bisogna pur rilevare che solo in Germania divenne un'espressione tecnica presso amici e nemici; il modello francese *(éclaircissement)* consente molto di più una generica applicazione, e non si trova – come termine – né in Bayle né nella *Encyclopédie*. D'altra parte, il paese d'origine del deismo aveva coniato subito *freethinker* e *freethinking*. Perciò non è in verità infondato, ma è purtuttavia alquanto ambiguo, che il traduttore della "*History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe*" di William Lecky renda l'espressione *rationalism* con Auklärung; la parola inglese designa naturalmente il pensiero secondo ragione in generale, ma altresì specificamente la religione razionale in antitesi ad ogni religione positiva; il tedesco "Aufklärung" si riferisce – più estesamente ed indefinitamente – a tutte le questioni della morale e della politica. Proprio per questo, cioè per la sua prospettiva anti-teologica, il libro di Lecky (del 1865) è per noi molto più vicino e attuale di quanto non siano i filosofi illuministi tedeschi del Settecento; nella storia del cristianesimo, esso dà l'impressione (cosa già rilevata dal traduttore Jolowicz) di riprendere il filo là dove l'*àteos* Gibbon (così lo chiamò una volta Mommsen, in mia presenza) lo aveva lasciato cadere.

KANT – Persino il sempre valido saggio di Kant "*Was ist Aufklärung?*" //Che cos'è l'Illuminismo?// ci suona talora un po' all'antica, forse proprio perché Kant si poneva con esso intenti quanto mai divulgativi, mettendosi più che mai in sintonia con lo spirito del tempo, e prescindendo sostanzialmente dal proprio criticismo. Il saggio resta tuttavia assai ragguardevole, proprio perché fornisce la prova migliore di questo fatto: al culmine della sua creatività, Kant si riconosceva nell'Illuminismo, ovverosia nelle massime di Federico, anche se l'opera di tutta la sua vita si librava altissima, in forma distruttiva, su tutta la filosofia popolare del suo tempo.

Kant aveva scritto il saggio nel settembre 1784, cioè solo due anni prima della morte di Federico; esso uscì, tra la generale ammirazione, nel numero di dicembre della "Berliner Monatschrift". Quasi avesse presagito quali difficoltà gli avrebbe causato pochi anni più tardi il governo clericaleggiante, Kant pretende quasi personalmente – per l'intellettuale, nel nome del suo re – un'incondizio-

nata libertà di pensiero. Questa epoca, afferma Kant, è l'età dell'Illuminismo, ovvero il secolo di Federico. L'ufficiale, il finanziere, il religioso potranno dire semplicemente: non ragionate, bensì addestratevi, pagate, credete. "Ma uno solo, un unico sovrano dice al mondo: ragionate quanto volete e su qualunque cosa vi piaccia, ma ubbidite!"[47]

Così Kant, con tutta la sua autorità, si schiera sì per il dispotismo illuminato, ma anche, beninteso, a sostegno del dispotismo puro e semplice, dato che non ammette la libertà di pensiero in generale, ma la giudica inammissibile per interi ceti sociali. Non è senza sofismi, ad esempio, che fa distinzione tra l'ufficio d'un predicatore e la sua qualità di studioso; il pastore ufficiale deve quindi, di fronte alla sua comunità, proporre la dottrina prescritta anche contro la sua propria convinzione, dovendo rinunziare all'esercizio privato della sua ragione; in qualità di studioso, invece, e quindi nel pubblico esercizio della sua ragione, costui gode d'una illimitata libertà di servirsi del proprio raziocinio e di parlare per sé, in prima persona. "Infatti, che i tutori del popolo (nelle cose dello spirito) debbano essere a loro volta simili ai minorenni, è un'assurdità che sfocia nella perpetuazione delle assurdità."

Si ponga mente a come, in questi 130 anni (non ne son trascorsi molti di più), si sono mutate le abitudini linguistiche; ai nostri giorni, sono i signori della stampa quelli che – al posto dei dotti del passato – per le loro stesse opinioni sono diventati i tutori del popolo, sicché anche la stampa reclama una libertà illimitata per sé, e una libertà condizionata per il popolo. Malgrado la prudenza con cui Kant tratta specificamente la libertà religiosa (tanto da definirla il punto focale), è tuttavia eccellente e veramente esaustivo il modo in cui interpreta l'essenza dell'Illuminismo.

"L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile a se stessi* è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione

47. Già in francese "raisonner", oltre al significato originario di "usare il proprio cervello, pensare rettamente", presenta lo spregiativo significato secondario di "fare obiezioni", come nella locuzione "*raisonnons de bon sens et ne raisonnons guere*". Ma in Germania, per l'appunto negli anni del razionalismo illuministico e, per la mia esperienza, specialmente in Prussia, si è andato costituendo l'uso linguistico per cui, dal funzionario più altolocato giù giù fino alla guardia civile, l'espressione "*nicht räsonnieren*" viene gettata in faccia al cittadino, quasi a significare "taccia, stia zitto, non apra bocca!" Nell'accezione benevola, il forestierismo non viene più usato da noi. Al suo posto, il lessicografo Campe accredita il quasi affermatosi "*vernünfteln*" (che in Klopstock equivale a "*beweistümeln*"), equivalente talora a "contraddire, rimbeccare", mentre, per significare *raisonner*, egli sostiene il verbo "*vernunften*", cioè sottilizzare, cavillare.

e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza ! – è dunque il motto dell'Illuminismo."

La responsabilità dell'arretratezza spirituale va ricercata nella pigrizia e nella codardia: "È così comodo sentirsi sotto tutela". Con coraggio, Kant esige un certo radicalismo nell'azione illuministica; la quale potrà sì esser procrastinata per qualche tempo, ma fare una rinunzia ad essa – ove si guardi addirittura alle prossime generazioni – equivarrebbe a ledere i sacri diritti dell'umanità, anzi a calpestarli. "Ciò che neppure un popolo può decidere riguardo a se stesso, lo può decretare ancor meno un monarca rispetto al suo popolo."

In modo ben riconoscibile viene lodato re Federico perché considera come suo dovere il razionalismo nelle questioni religiose, consentendo quindi piena libertà, "e allontana quindi da se stesso perfino la boriosa definizione di tolleranza." Ottima, per il suo tempo, è un'osservazione sul corso paradossale delle cose umane: una monarchia, disponendo d'un forte esercito a garanzia della pubblica quiete, può osare – ai fini del rischiaramento della società – più di quanto possa una repubblica. Di nuovo, naturalmente, si allude positivamente al dispotismo illuminato di Federico. E l'affermazione che il secolo di Federico sia l'età dell'Illuminismo viene bellamente ribadita in riferimento alla summenzionata differenza tra l'attività dei lumi e i suoi effetti: "Se si domanda: viviamo noi oggi in un'epoca illuminata?, allora la risposta è: no, ma certamente in un'epoca di rischiaramento". (Sullo scritto di Kant, comunque, ritornerò più avanti).

In una nota, Kant menziona garbatamente un saggio appena pubblicato del signor Mendelssohn, che però non ha ancora letto; il caso ha voluto che qui vi fosse unanimità di vedute. Da questo saggio di Mendelssohn ho dianzi citato, con intenzione storico-linguistica, il passo che tratta i concetti di illuminismo, di cultura e di civiltà, in quanto parole nuove e sinonimiche. Il titolo del saggio suona: *"Über die Frage: Was heißt aufklären?"* //Sul quesito: che cosa significa rischiarare?//. Tra numerose suddivisioni e classifiche, vi si gioca in modo prolisso e saccente con le parole. Una sintonia di opinioni si troverebbe tutt'al più nel fatto che anche Mendelssohn distingue tra destinazione dell'uomo e vocazione del cittadino. E colloca più in alto la destinazione della persona, chiamando sfortunato quello Stato che deve lasciarli da parte; ma non sviluppa oltre questo pensiero. "Su questo punto, alla filosofia converrà starsene zitta!"

Seppur lievemente, si accenna anche ai rischi d'un abuso dell'illuminismo; la cultura deve contrastare i pericoli del razionalismo (egoismo, irreligione, anarchia); la civiltà d'una nazione è composta di cultura e di rischiaramento.

Ma solo il Dio della religione razionale potrà sapere, forse, ciò che Mendelssohn ha immaginato con questa frase: "Una nazione acculturata [ossia provvista di civiltà e di rischiaramento] non conosce in sé nessun altro pericolo se non l'eccesso della propria felicità nazionale il quale, come la più perfetta salute del corpo umano, già di per sé può essere definito una malattia." Ma forse io faccio torto a Mendelssohn; forse quest'uomo, peraltro così subalterno, ha voluto qui esprimere un presentimento, cioè la nostalgia per valori ancora superiori alla cultura e al razionalismo, e solo non fu in grado di esprimere tale struggente brama – questa "destinazione dell'uomo e del dotto" – nel modo in cui riuscirà pochi anni dopo a Fichte.

Dea Ragione – Essenziale era per il razionalismo, fin dall'antichità e nel Medioevo cristiano, ma tanto più e soprattutto nel XVIII secolo, aver sempre tentato di dedurre le regole dell'agire soltanto dalla ragione umana, affrancando queste regole dai vincoli di autorità aliene ed estranee alla ragione. Agli autentici illuministi, tuttavia, la ragione stessa appariva come una potenza ultraterrena, della cui onniscienza e infallibilità non si dubitava, tant'è vero che l'acme dell'Illuminismo è da ricercarsi nel culto della dea Ragione. Di conseguenza, nella sua storica manifestazione, la Aufklärung tornava ad essere una fede religiosa, che doveva necessariamente essere superata, sorpassata da un'analisi critica del potere razionale.

Com'è noto, questa critica della ragione venne iniziata da Kant in base ai lavori preparatori degli inglesi, col che il razionalista Kant avviava concretamente la lotta all'Illuminismo; ma già la nuova fede kantiana in una ragione pura, oggettiva, sovrumana, additava non già la via verso la libertà, bensì la ritirata verso la metafisica, il ritorno alla soggezione dell'uomo raziocinante ad una ragione eterna in se stessa. Perché superato, completamente sorpassato, l'illuminismo dogmatico della ragione potrà esserlo solo con la vittoria della critica del linguaggio, che comprende intelletto e linguaggio umano come fenomeno unico e identico, considerando il divenire della ragione non diversamente dal divenire del linguaggio, che ha quindi lasciato cadere la superstizione nell'infallibilità della ragione senza sottomettersi a qualsiasi altra infallibilità.

È merito di Troeltsch averci ricordato che non si deve ridurre la storia dell'Illuminismo alla liberazione dalle catene religiose. La rottura col principio d'autorità si realizzò, trapassando da una direzione all'altra, in tutti i campi in cui la riflessione del pensiero o della scienza ama articolare le manifestazioni della vita umana; l'apparenza e la sensazione che il rischiaramento religioso fosse la questione essenziale, sorgeva unicamente dal fatto che la Chiesa cristia-

na del Medioevo si era eretta a giudice supremo di tutte le possibili espressioni della vita, e che il potere statale riconosceva largamente codesta autorità (sempre in mezzo a correnti avverse), e che ogni movimento di liberazione doveva pertanto contrastare innanzitutto la Chiesa e le sue pastoie. Solo molto più tardi il razionalismo penetrò nella cosiddetta teologia, non prima che le opere non cristiane e non teologiche dei deisti inglesi e degli enciclopedisti francesi avessero reso instabile il terreno su cui i protestanti avevano creduto di poggiare saldamente.

ESEGESI BIBLICA – La critica della Bibbia, diventata possibile solo con la Riforma, condusse alla autodistruzione del Cristianesimo: tutto era cominciato con l'indagine filologica della parola di Dio, sfociata appunto nella Riforma; tutto finiva con la spiegazione che la Bibbia non era affatto parola di Dio. E Spinoza, con la sua inaudita critica nel Trattato politico-teologico, non si trova certo ai margini di tutto ciò. Ma il lavoro più massiccio lo svolsero i protestanti onesti, i quali fecero sforzi disperati per riconoscere i sicuri risultati della teoria della conoscenza e della critica biblica, per salvare in definitiva il Cristianesimo. Tutte queste premure finalizzate a difendere il cristianesimo in virtù d'un soprannaturalismo ragionato (come quello di Clark in Inghilterra), o mediante il ferro "ligneo" d'una teologia razionale (come quella di Wolff e dei suoi allievi in Germania), sfoceranno alla fine in un abbandono della fede nella Rivelazione.

Tra gli uomini dell'Illuminismo troveremo ancora assai spesso critici della Bibbia che, con coraggio vieppiù crescente, combattono l'autorità delle Scritture; i quali non sono sempre nettamente distinguibili dagli eretici che nella Bibbia vedevano sì la parola di Dio, eppure volevano tener pulita questa parola da umane falsificazioni, e che venisse rettamente intesa. Per ora, vorrei solo osservare, in linea generale, che la critica procedette in maniera estremamente cauta dalla critica filologica di singoli passi alla critica storica del complesso biblico. Ciò che si inalberava, opponendosi alla liberazione dello spirito, era negli avversari lo stupido o saggio attaccamento alla tradizione e, negli illuministi medesimi, una smaniosa brama di autorità, profondamente insita nella natura umana.

A dire il vero, in sé e per sé, non era ateistica neppure l'asserzione che la Bibbia non fosse parola di Dio; perché Dio poteva ben esistere, anche senza essersi manifestato attraverso delle rivelazioni. Anche l'energia elettrica, per esempio, esisteva senza che di essa noi possedessimo nessun sentore. Solo che anche gli illuministi credevano di aver bisogno dell'autorità ancora per secoli, cercando perfino di puntellare la non cristiana religione naturale su una

più antica, ignota parola di Dio, su una cosiddetta rivelazione primordiale. A guardar bene, questa smania dell'uomo per l'autorità è – né più né meno – che la sua congenita propensione alla superstizione verbale, che può esser superata solo dalla critica.

ARISTOTELISMO – La parola detta e coniata diventa un potere, la parola scritta si fa potere e diritto. La lentezza della critica biblica diventerà più comprensibile non appena ci richiamiamo alla memoria il fatto che la liberazione da Aristotele si trascinò anche più a lungo. Nelle opere di Aristotele il mondo – cristiano o pagano che fosse – credette, per più d'un millennio, di possedere la quintessenza di ogni possibile e immaginabile scibile, d'una conoscenza sostanziale e formale; si lottava senza quartiere, e con smania persecutoria, sull'interpretazione di Aristotele, trascorrendo ansiosi dalle traduzioni arabe e latine al testo greco, sceverando con sapiente sagacia gli scritti autentici da quelli spurii; ma ci si ritraeva inorriditi dall'idea che il sommo "maestro" potesse aver detto qualcosa di falso, di insensato o di irragionevole.

Analoga era la posizione dei teologi, nonché dei più antichi commentatori della Bibbia. L'autorità di quel libro era schiacciante. Anche in esso si credeva di possedere la quintessenza di ogni sapere oggettivo e morale; e mentre ormai si polemizzava e si criticava sul piano filologico, si era ancora lungi dal pensarlo, e tantomeno dal dirlo apertamente: la Bibbia è un libro come tutti gli altri libri, e può contenere – accanto a tanti bei precetti – tante assurdità e insensatezze.

Fintantoché l'Illuminismo fu improntato teologicamente, esso era logologia, e – nonostante ogni libertà di pensiero – non poteva liberarsi interamente dal prestigio che la parola Dio aveva stranamente anche per coloro che non credevano realmente in un Dio trascendente e nella rispettiva Rivelazione. Anche ai nostri giorni, non è sempre conformismo all'opinione pubblica e ai desideri dei potenti il fatto che persone irreligiose parlino con rispetto del vetusto libro; perfino ora può trattarsi di morbosa dipendenza dall'autorità, che si piega dinanzi all'autorità dell'antico. Così diventa comprensibile che – nei secoli XVI e XVII – la liberazione dal pensiero ecclesiastico del Medioevo si compì dappertutto prima e più rapidamente che nel campo della cosiddetta teologia.

POLITICA ILLUMINISTICA – Non il più contiguo, ma sicuramente (per come la storia mondiale viene tradizionalmente trattata) il più visibile fronte della rivolta contro la Chiesa, fu la scienza politica e, ancor prima, la politica pratica, ovvero le motivazioni dei prìncipi. Ciò che nel Medioevo era stato ancora

un segreto delle corti, cioè che i sovrani si facessero guidare dagli interessi del loro casato (ma i più lungimiranti tra loro già pure dagli interessi del loro paese) e, di regola, solo in apparenza dalle loro convinzioni religiose, ebbene, questo diventava necessariamente un segreto "aperto" da quando cominciarono ad esistere più d'una Chiesa cristiana, sicché la politica delle alleanze con le comunità religiose divenne determinante, come per le coalizioni con altre potenze temporali.

La posizione dei prìncipi nei confronti della Riforma e, successivamente, gli schieramenti partitici nella Guerra dei Trent'anni resero evidente, anche per l'osservatore più tardo e distratto, che le passioni religiose dei prìncipi venivano usate in prevalenza per fini politici. Lo Stato cessò di essere una Istituzione di Dio, per diventare fine a se stesso; talché un Cromwell, la cui conoscenza del mondo e degli uomini era maggiore del suo fanatismo, poteva magari voler ripristinare una sorta di teocrazia, quasi fosse lui un dispotico profeta del suo Dio; ma il tempo della teocrazia era comunque finito. Dapprincipio sul piano pratico, poi su quello teorico, lo Stato si separò dalla Chiesa, ricercando nel nuovo diritto, di ragione o di natura, le proprie immanenti leggi, e trovandole nella peculiare ragione dello Stato, definita per l'appunto "ragion di Stato". Erano certo rivolte contro la Chiesa le teorie dei ribelli che a noi – con la loro esaltazione dell'assolutismo statale, vale a dire monarchico – fanno oggi uno strano effetto; tanto più che, in questo annuncio dell'onnipotenza statale, il problema della forma statale veniva spesso lasciato aperto. Comunque, a dispetto di tutte le discrepanze, Bodin e Grozio, Hobbes, Locke e Pufendorf erano concordi nello sforzo di subordinare la Chiesa allo Stato.

Di fronte al potere laico, alle Chiese non restava altro che organizzarsi come uno Stato nello Stato, rinunziando così ai loro antichi diritti di sovranità. Anche la Chiesa cattolica mantenne bensì vigente, nella teoria, il dogma della egemonia mondiale del papa, ma dovette nella realtà consolidare la propria posizione, perfino negli Stati cattolici, sulla base di "concordati" temporali, di natura giuridica, fondati sulla legge, anziché – come nel passato – sul volere di Dio. La razionale "ragion di stato" esigeva naturalmente la rinunzia ad ogni persecuzione di eretici, anzi l'eliminazione del concetto di eresia, comportava la sopportazione di tutte le sette cristiane, e addirittura dei non cristiani e degli ateisti; sennonché dipendeva ancora dal carattere dei prìncipi e dei maestri (ma anche da altre congiunture) che siffatta tolleranza venisse concretamente esercitata. I successori di Luigi XIV, il quale era debitore della sua onnipotenza proprio al diritto di natura, osarono ancora applicare l'intolleranza, mentre Federico il Grande seppe già coniugare ottimamente tolleranza e assolutismo.

Da notare, inoltre, che la grande Rivoluzione francese trasse bensì le ultime conseguenze dal diritto di natura, instaurando appunto le tavole dei diritti umani, ma divenne tuttavia intollerante nei confronti della vecchia Chiesa di Stato.

Mercantilismo – Ad un primo sguardo, sembra distante dal concetto di Illuminismo la liberazione economica dell'umanità dalle catene del Medioevo. Ma una connessione sussiste, non foss'altro perché il progresso liberale delle scienze naturali (e qui non si deve pensare solo a Bacone) ebbe vantaggiosi influssi sulla tecnica, arricchendo i popoli, o quantomeno molti individui; i migliori prìncipi s'accorsero presto che la ricchezza del loro paese riempiva le loro casse, che l'intolleranza frenava lo slancio produttivo dei loro sudditi, mentre la tolleranza lo stimolava.

Di conseguenza, le coeve idee di politica economica – cioè il mercantilismo – si conciliavano egregiamente con l'assoluto potere statale e con la tolleranza, entrambe ostili ed invisi alla Chiesa. A ciò si aggiungeva che il progresso nel commercio e nell'industria recava di per sé, come effetto, un'attenuazione dello spirito di casta, parte integrante delle istituzioni medievali volute da Dio. Molto di più, e più rapidamente di prima, la caccia al denaro dissolveva la differenza tra stati o classi, che in passato sembravano sussistere realmente secondo la parola di Dio.

Il Primo stato – la nobiltà – formava il governo, insieme coi sovrani "per grazia di Dio", indipendentemente dal fatto che il re avesse piegato o meno la nobiltà feudale; e il Secondo stato, il clero, esisteva a maggior ragione per grazia di Dio, ammesso che Dio (secondo l'opinione di molti) non esistesse per grazia del clero. Il Terzo Stato – quello dei cittadini colti, dei commercianti e degli imprenditori – pose i fondamenti del suo potere solo durante la Rivoluzione francese, allo stesso modo che in precedenza – cent'anni prima – aveva reso possibile con la sua ascesa la prima e la seconda rivoluzione inglese.

Le due potenze in cui, dapprima caoticamente a partire dal secolo XVI, si addensarono le crescenti conoscenze dell'umanità, quelle che favorirono in modo più o meno consapevole lo sviluppo dell'economia – ossia le scienze della natura e della storia –, a maggior ragione abbandonarono presto i metodi coercitivi della Chiesa.

La scienza della natura cessò di trastullarsi con aneddoti ed esercizi di logica, si ribellò definitivamente ad Aristotele, costituendosi sulle basi dell'esperienza e della dimostrazione funzionale, e puntando imperterrita ad una cosmologia meccanico-matematica. I tre massimi scopritori della nuova astronomia

meccanicizzarono il cielo. Certo è che, in queste dissacrate concezioni relative all'ultima causa, ci si poteva senz'altro atteggiare in senso deistico o panteistico, teistico o materialistico, a seconda della propria capacità intellettiva o del proprio coraggio; ma, in definitiva, alla base di ogni concezione meccanicistica v'era il convincimento che la natura fosse dominata da leggi ferree, inviolabili, in modo tale che il miracolo – figlio prediletto della fede! – venne bandito dal dominio della scienza.

Visione della storia – Ancor più decisamente e generalmente della scienza naturale, fu la scienza della storia a spezzare il cerchio magico e giurisdizionale del Medioevo. Di conseguenza, non in modo saltuario, e neppure come deduzione a discrezione del lettore, venne abbandonata la prospettiva cristiana; i nuovi storiografi inculcarono nel lettore la verità che la storia dell'umanità non s'identificava affatto con la storia del Cristianesimo. Anche qui, in luogo del miracolo, subentrava – se non proprio, in tutta evidenza, la necessità della natura – certamente il governo dell'umana finitezza e dell'umano volere. Attraverso le prime grandi esplorazioni, anzi, persino grazie ai missionari al seguito degli esploratori, si era appreso che, al di là degli scenari cristiani, vivevano innumerevoli altre persone pensanti; e come – dalle Crociate in poi – si era paragonato il cristianesimo con l'islamismo (non sempre a vantaggio del cristianesimo), così ora si contrapponeva al mondo cristiano la morale dei cinesi (Wolff) e, più generalmente, la saggezza del mondo orientale. Di preferenza, nei romanzi di viaggio, si collocava la religione d'un qualsiasi lontano popolo pagano a livelli addirittura superiori alla civiltà dell'Occidente; le "*Lettres persanes*" (1721) di Montesquieu è solo il più moderno, e perciò il più noto, di siffatti scritti; ma già il "*Gulliver*" (1726) di Swift prende di mira non solo la cristianità, ma l'umanità tutt'intera. In alcuni rami della storiografia, anche gli studiosi tedeschi seguirono le orme degli stranieri; ma i colpi decisivi contro la storia teocratica furono messi a segno da inglesi e francesi, dopo che Machiavelli ebbe riscoperto l'uomo come soggetto della politica.

Filosofia illuministica – Non proprio all'altezza della fisica e della storia illuministiche si trovò ad essere la filosofia, il cui compito sarebbe pure stato di esprimere – nella forma più accessibile – ciò che la conoscenza meccanicistica della natura e la nuova immagine della storia del mondo lasciavano solamente intuire. Ma la filosofia arretrava timorosa di fronte all'enunciato chiaro e netto; al massimo, essa osava allineare le sue concezioni – rivendicandone l'equiparazione o la complementarietà – accanto alle dottrine della teologia, non

osando (come non osa ancora ai nostri giorni) di estromettere dalla *Universitas literarum* la teologia, considerata suppergiù alla stessa stregua dell'astrologia.

I due filosofi del primo stadio del razionalismo – Cartesio e Leibniz – conclusero così il loro compromesso con la Chiesa e con la teologia; Leibniz forse un po' meno ipocritamente, ma ancor più servilmente di Cartesio. Alla scienza naturale dell'Illuminismo Cartesio aveva fornito i migliori strumenti intellettivi, ma anche il dualismo teologico poteva richiamarsi a lui. Spinoza aveva superato quel dualismo, e sarebbe potuto divenire il pensatore guida dell'Illuminismo, se ogni seguace di Spinoza non fosse stato – per oltre cent'anni – bersaglio immancabile di condanna e di persecuzione; la riscoperta di Spinoza e l'età del suo imponente influsso avrebbe avuto inizio, quasi contemporaneamente, con l'effetto della critica della ragione di Kant, solo quando illuminismo e razionalismo cedettero il passo al culto del "genio" e alla passione per il sentimento. Almeno in Germania. In Inghilterra, invece, si era giunti molto più rapidamente alla formazione d'una critica gnoseologica, specialmente grazie a Locke, e poi al sorprendente Hume, i quali si elevarono in modo ardito e liberissimo sulle bassure dell'Illuminismo. Quest'ultimo, lo volesse o no, portò al sensismo e al materialismo, mentre solo la critica della conoscenza ne lo fece uscir fuori, grazie all'opera di Berkeley, Hume e Kant.

Belle lettere – Ciò che produsse un completo rivolgimento nello spirito europeo, al punto tale che il ceto medio colto – improntato alla fine del Cinquecento ancora in senso teologico, ma alle fine del Seicento ormai istruito, cioè a dire non più clericale – fu, a guardar bene, non tanto la scienza vera e propria, ma piuttosto la più amabile arte letteraria. Solo che non è lecito tracciare qui un confine troppo netto; tanto più che, allora, gli scrittori non meno dei poeti amavano chiamarsi genericamente "dotti". I volgarizzatori delle scienze – Bayle prima di tutti – ma anche i pubblicisti inglesi, nonché poligrafi come Voltaire e Diderot, disponevano in realtà d'una cospicua erudizione; quella di Bayle era addirittura mostruosa.

Grazie a questi uomini – nello spazio di circa sette decenni – il pensiero e la coscienza degli strati istruiti della popolazione vennero liberati dalla tutela della teologia; e in questo è da ricercare in massima parte l'essenza dell'Illuminismo: che il pensiero e la coscienza vennero affidati a sé medesimi. L'intera battaglia contro la Chiesa venne disputata, per dire il vero, in Inghilterra. A noi, certo, sono più familiari gli scritti di Voltaire e degli Enciclopedisti francesi, in quanto essi parlano già il nostro linguaggio e perché, in essi, la teologia serve quasi solamente a fornire materia al motto di spirito e alla malignità; viste a volo

d'uccello, tuttavia, le prestazione dei francesi non sono che tardivi scontri di retroguardia, che comunque decisero la sconfitta della Chiesa rispetto ai paesi orientali.

Tanto che in Russia – grazie a Voltaire e a Diderot – vennero guadagnati all'Illuminismo i regnanti, e in Germania anche i più prestigiosi intellettuali. In Germania, in particolare, vennero tradotti e imitati i periodici inglesi e i romanzi libertari, i libri francesi di accusa, benché privi di originalità e di forma artistica, senza echi nel mondo, senza grandezza; fino a che un solo uomo, Lessing, si librò più in alto – come polemista e come poeta – dei suoi modelli inglesi e francesi, conferendo altresì sostanza spirituale al paese che, con Federico il Grande, aveva acquistato un orgoglio politico. Solo con Lessing, infatti, l'Illuminismo in Germania si espresse almeno allo stesso livello di quelli manifestatisi in Olanda, Inghilterra e Francia.

Scrittori minori si adoperarono dappertutto per il bisogno di libertà delle masse meno istruite. Se fosse possibile scavare ancora più a fondo, o dare alla ricerca una base ancora più allargata di questa letteratura enormemente estesa alla vita d'ogni giorno, si dovrebbe tentare di riportare alla luce il mutato stato d'animo popolare nei discorsi della gente, durante l'età dell'Illuminismo, anche al disotto della letteratura dozzinale. Quella di mettere insieme una collezione di questo genere, sarebbe un'improba ma assai meritoria fatica per una vita dedita alla ricerca; vorrei solo ricordare come – nei libri dei difensori della Chiesa – ricorra assai di frequente il lamento su viaggiatori e ospiti di locande che si esprimono con spaventosa franchezza su religione e costumi, su Stato e Chiesa.

Verso la metà del Settecento, l'evoluzione è tale che l'Illuminismo è ormai nell'aria, rappresentando ormai un'autorità occulta, clandestina. Manca ancora una consapevole direzione generale del movimento nel suo complesso, e ancora la Chiesa crede di potersi far forte di leggi obsolete; nondimeno, l'opinione pubblica e lo spirito razionalistico hanno già riportato qua e là vittorie decisive. La sanguinosa infamia dell'età della Riforma – cioè la persecuzione delle streghe – si va lentamente estinguendo, mentre è ormai abolita la tortura; si costituisce l'ordine della Massoneria, e viene abolito l'ordine dei Gesuiti.

Scuola e Chiesa – Ancora più importante, più ricco di futuro di questi effetti del rischiaramento, è un altro obiettivo che l'Illuminismo si era prefisso: la nazionalizzazione dell'istruzione, ovvero la separazione fra Stato e Chiesa nel settore della formazione scolastica. Le stoltezze e le inettitudini – commesse ancora (specialmente in Germania) da una nuova pedagogia di natura, poco

prima che si esaurisse l'Illuminismo – non ci debbono impedire di ammirare le intenzioni da cui erano ispirati questi uomini; ciò che nelle scienze, ma anche nelle belle lettere, poté essere avviato solo passo dopo passo, doveva e poteva realizzarsi nell'istruzione pubblica mediante un tratto di penna: l'affrancamento, cioè, del sistema educativo dalla teologia.

Tutti gli obiettivi che ancora oggi mobilitano i nostri riformatori scolastici alla battaglia contro i vecchi tiranni della scuola, vennero fissati fin da allora: liberazione della scuola media dalla zavorra che – nella pedagogia gesuitica – era stata addossata ai giovani, come una congerie di teologia e di umanesimo, oltre che liberazione della scuola del popolo dalla sferza della Chiesa. La lotta contro la scuola del latino si conduce oggi, con un mutamento di fronte, contro il dogma non ecclesiastico dell'antichità classica; ma nell'età dell'Umanesimo era stata giustappunto la riesumazione del mondo antico a farsi pericolosa per il dogma cristiano. Tra i due fronti si attestano gli sforzi filantropici del Settecento che, nella pedagogia gesuitica e nei relativi programmi teologico-umanistici attaccavano, in modo confuso e tuttavia non scorretto, i difensori dei due dogmi.

Molto più semplice si presentava – nell'età illuministica ed ancora ai nostri giorni – il compito di chi voleva attuare una riforma del primo grado dell'istruzione, ossia della scuola elementare. Alla Chiesa, che in passato aveva acquistato qualche merito nell'organizzazione della scuola, doveva comunque esser tolto il monopolio sulla scuola, e quindi sulle menti delle nuove generazioni. Ma, in ultima analisi, tanto nella scuola intermedia quanto nella scuola popolare, si addiceva la medesima formula: si sarebbero dovute insegnare non più mere parole, bensì cose. Cose reali, scienze positive, non più finzioni poetiche o impoetiche.

Nelle istanze della nuova pedagogia si concentra, in tal modo, tutto ciò che l'Illuminismo voleva che si intendesse e si configurasse ex novo in tutti i campi della vita e del sapere. In politica e in economia, nella storia e nelle scienze della natura, nella filosofia e nell'arte, una nuova età anelava alla liberazione dalle antiche parole, diventate gusci vuoti, agognando di liberarsi dalle imposizioni teologiche. Dappertutto, parve a questo nuovo mondo di scorgere la verità nelle cose o nelle scienze positive, dopo che la Chiesa con le sue vetuste parole aveva offerto soltanto menzogne. Anche la nuova devozione – ora illuminata, intima – aveva ormai il suo Dio reale.

Liscow – Assai significativo e, a mio avviso, onorevole per lo sviluppo dell'Illuminismo in Germania, è il fatto che il Pietismo combatté contro Chiesa

e ortodossia, non soltanto in alcuni campi teologici e sul piano filosofico; ma al pietismo si può ben riallacciare perfino la liberazione della poetica e della critica tedesca dalla pedanteria protestante del Seicento.

Quale migliore scrittore tedesco della prima metà del Settecento, nello stile e nella superiorità il più importante precursore di Lessing, in totale indipendenza seppur al fianco dei tardi pietisti, Liscow lotta contro il clericalismo e la stupidità, ma per tanti aspetti, e precisamente nella sua opera fondamentale, contro l'esponente d'un ottuso libertarismo. E Liscow, per questa imparziale autoaffermazione, è l'autore che più di tutti si accosta al grande Lessing.

Fuori dalle cerchie di teologi e filosofi popolari, che andavano diffondendo in Germania il libero pensiero inglese, appartato anche dai poeti, che in questo periodo si affrancavano dalla tutela della Chiesa, opera dunque questo satirico Christian Ludwig Liscow, uno degli scrittori tedeschi più originali e più ragguardevoli. Fosse stato un inglese, lo conoscerebbe e lo elogerebbe ogni intellettuale inglese e ogni tedesco colto; fosse stato un francese, sarebbe un beniamino delle scuole francesi e tedesche; ma era solo un tedesco, e per giunta un satirico, ragion per cui rimase pressoché sconosciuto al pubblico dei lettori in Germania, e pure le storie della letteratura sono solite sfiorarlo appena con rade frasi di circostanza, perlopiù ricopiate e tramandate da un manuale all'altro.

In questo contesto, io non ho né il dovere né il diritto di riparare il torto toccato a quest'uomo. Intanto, devo limitarmi a sfatare una leggenda venutasi a creare nelle storie della letteratura.

Dai suoi contemporanei, Liscow venne definito lo "Swift tedesco": doveva essere un elogio, e fu un travisamento. Non intendo affatto diffondermi su quanto tali etichette siano ogni volta vuote e insensate. Indubbiamente Liscow conobbe il creatore dei Gulliver, che in Germania veniva introdotto proprio negli anni in cui Liscow esordiva col suo primo scritto; e non v'è dubbio che il tedesco abbia imitato alcuni schemi espressivi di Swift. Nondimeno, nel fondo della loro natura, le due personalità sono assolutamente differenti; e neppure la celebre ironia dell'uno è somigliante a quella dell'altro. Il graffiante Swift ci dava dentro a colpi di clava, spregiava la forma artistica, ed era soprattutto un politico; Liscow sapeva essere altrettanto spietato, ma amava colpire l'avversario con una stoccata ben assestata, superando tutti i suoi contemporanei e connazionali nella forma linguistica, essendo innanzitutto un critico letterario, quando non lo pungeva la voglia di criticare la teologia.

L'errore opposto è commesso da quelli che, alla maniera tradizionale, paragonano il grande Liscow col piccolo Rabener. Come dire il genio col filisteo, il

cosmopolita col provinciale. Almeno per il suo linguaggio, Liscow dovrebbe semmai esser paragonato con Lessing, ove il raffronto non fosse tanto sterile.

Quasi con la stessa frequenza con cui Liscow veniva detto il Swift tedesco, lo si accusava pure di aver usato le sue armi contro avversari deboli, prendendo di mira solo persone di scarso rilievo; il che si può leggere persino in **Wilhelm Scherer**. Questo è falso, pur prescindendo dal fatto che Liscow scese in campo contro il potente Gottsched molto prima di Lessing. Vero è che, alla prima lettura dei suoi scritti, i bersagli di Liscow possono sembrare dei poveri deficienti, non all'altezza dei suoi strali; nelle sue satire, quei poveracci sono giunti ai posteri come sventurati insetti catturati nell'ambra. Tuttavia, osservando con più attenzione questi tipi insignificanti, vi si scorgono presto maligni parassiti della letteratura, o insidiosi scroccatori della scienza. I quali erano purtuttavia dei "grandi" del momento. Che Liscow attaccasse senza riguardo dotti così prestigiosi, è prova della sua forza d'animo; che egli non cessasse di stanare e cacciare le sue vittime come capi di selvaggina, fino a che non li avesse abbattuti, ebbene, di ciò solo un esteta potrebbe biasimarlo.

Originalità di Liscow – Tra costoro, c'era un certo Sivers di Lubecca, il quale partoriva libri e libriccini con una prolificità da coniglio, annunciando da sé la propria gloria nelle riviste, e veniva lodato dappertutto per i suoi atteggiamenti biecamente ortodossi, essendogli toccato l'onore, in età giovanissima, di essere eletto membro dell'Accademia delle scienze di Berlino, per effetto delle sue porcherie. Ebbene, dopo che anche questo giullare fu accolto nella dotta corporazione, ecco scattare l'attacco di Liscow, colpo su colpo. Di questa serie, io amo in particolare "*Vitrea fracta*"; questa parodia d'uno scritto estremamente ridicolo del povero Sivers la si può leggere con diletto, pur senza afferrarne tutte le allusioni; ma per chi conosce la relazione col "*lapis musicalis*", nonché la penosa situazione delle coeve società accademiche, il piacere ne esce moltiplicato. Qui viene messo alla gogna non solo il Sivers accademico, arrivista e vanaglorioso, ma anche il Sivers aspirante poeta.

Philippi – Una seconda serie di satire prendeva di mira un certo Philippi, un altro buffone e fecondo poligrafo, del quale oggi non si occuperebbe proprio nessuno se Liscow non l'avesse strapazzato a tal punto[48].

48. Giustizia vuole che si accenni ad un merito di quest'uomo così maltrattato. Almeno nel suo linguaggio, Philippi non era uno scrivano così scadente come Sivers; e coniò persino una parola che venne accolta rapidamente dalla lingua tedesca dell'uso. Per *auditorium* l'equivalente

In questo caso, la spietatezza, ma anche la malvagità di Liscow vanno evidenziate per il fatto che egli fu convinto a procedere contro questo Philippi solo dagli avversari, e perfino anche dai colleghi di quello sventurato. È questo, effettivamente, un carattere peculiare (fors'anche non autonomo) di Liscow, il quale più d'una volta si lasciò designare da altri il bersaglio di turno; e solo le sue satire assolutamente impersonali contro i miserabili pennivendoli e contro gli sciagurati teologi scaturivano da una sua autonoma scelta. Ma, per la verità, anche Philippi fu una personalità piuttosto influente.

Quest'uomo, che mirò a conquistare una cattedra a Halle concorrendo con un Gottsched, avendo la meglio in questo duello sul potente dittatore letterario, dovette certamente avere una cospicua importanza nel suo tempo. Era figlio d'un predicatore di corte, sicché, già per questo, venne avvantaggiato in tutte le università; al giorno d'oggi – manco a dirlo – un Liscow non avrebbe più la minima motivazione per scrivere satire contro un certo nepotismo che si annida all'interno delle nostre Università, contro taluni privilegi nei riguardi di padri e suoceri. Non è vero? O verrebbe comunque gettato fuori dall'organizzazione dell'azienda scientifica (ovviamente voluta da Dio), come accadde all'ostinato Dühring?

Le satire di Liscow contro Philippi sono assai più personali e più micidiali di quelle contro Sivers; ma chi possiede qualche comprensione per l'animo ardente d'un satirico, non muoverà alcuna obiezione morale al nostro Liscow a cagione di queste violazioni di confine. Egli era e rimase difatti il figlio di un'epoca piuttosto rude, o quantomeno più ingenua; però sapeva distinguere con grande finezza tra ciò che riguardava la vita pubblica e ciò che non la interessava per niente. Una volta, quando Philippi si prese una dose di bastonate per il suo carattere e per la sua condotta, Liscow si ritenne legittimato a bastonarlo ulteriormente anche sul piano letterario; ma quando il povero Philippi fu malmenato anche dal re soldato (secondo una congettura di Litzmann, perché aveva richiesto il suo licenziamento), allora il coraggioso Liscow scrisse: "Non ho pensato alle altre botte che il signor prof. Philippi avrebbe buscato poco dopo da mano più augusta. Ritenni quindi un'infamia farmi beffe di un incidente che sarebbe potuto occorrere ad ogni onest'uomo, per cui ho compatito di cuore il prof. Philippi." (Prefazione alla "Sammlung" del 1739, p. 41).

Tanto più ferocemente, dunque, viene sfruttata sul piano artistico la prima sevizia che non poteva capitare ad ogni brava persona. Eh sì, proprio sul piano

---

tedesco corrente era Hörstube, o anche Hörzimmer, che Campe giudica piuttosto "elevati"; ebbene, Philippi coniò il composto *Hörsaal*, a noi ormai familiare.

artistico, per quanto persino un Gervinus possa aver parlato di grossolanità morali. Io non conosco, in lingua tedesca, una satira più forte e più distruttiva della sua "*Glaubwürdiger Bericht eines berühmten Medici*" //Credibile cronaca d'un celebre medico// dove, con apparente serietà e profonda devozione, si narrano le meste conseguenze di quelle bastonate. Dunque, in seguito ad una botta sulla capoccia, Philippi è stato ucciso fisicamente ma, in compenso, risanato spiritualmente; prima di morire, però, ha ammesso la miserevolezza dei propri scritti e compreso la cristiana ispirazione dei suoi avversari. Leggendola, non si smette dal riderne, non meno che nella famigerata satira di Heine contro Platen; solo che i mezzi di Liscow sono più appetibili, e non gridano vendetta.

Se possibile ancora più in alto, sul piano dell'arte, si libra l'invenzione con cui Liscow fa che la "Società dei piccoli spiriti in Germania" tessa l'apoteosi del degnissimo Philippi, non solo quale membro eccellente, ma addirittura come il suo capo carismatico, quale sovrano dei piccoli spiriti, elevandolo a proprio modello ed emblema. Si legga per intero la "*Prolusione inaugurale e programmatica che (...) Philippi, professore ordinario di Eloquenza tedesca in Halle(...) tenne presso la Società dei piccoli spiriti (...), anno 1733.*" Si osserverà che la satira è naturalmente diretta in primo luogo contro il Philippi, ma colpisce altresì le facoltose Accademie tedesche di quel tempo, nonché i loro assai più danarosi presidenti.

Insomma, credo di aver dimostrato come la satira di Liscow non se la prenda assolutamente con personaggi insignificanti e appartati; per cui ora si sarà certo disposti a credere che Liscow strigliava sì le sue vittime senza pietà, ma avendo però sempre presente – pur nella sua sbrigliatezza – un obiettivo grande e degno. Sicché quando, più tardi, si tratterà del succitato contrasto con Gottsched, sarà di nuovo in gioco un traguardo più importante: mirando ad un seguace di Wolff, Liscow attaccava in realtà il maestro filosofico di Gottsched.

Tanto basti, insomma, per ritagliare nettamente la personalità di Liscow dal fondale del suo tempo. Inoltre, qui dobbiamo interessarci solo del Liscow libero pensatore, che si esprime inequivocabilmente in un solo scritto, ossia nel suo capolavoro che, oltretutto, avrebbe visto la luce più di settant'anni dalla sua stesura. Fino a che punto Liscow fosse realmente un libero pensatore, potremo dedurlo dalle sue stesse parole; ma che tale fosse ritenuto anche tra i suoi amici, lo apprendiamo da una lettera che Christian Ludwig von Hagedorn scrisse al suo più celebre fratello poeta, allorché – nel 1741 – l'amico Liscow ottenne finalmente un incarico a Dresda: "Qualora a Dresda lui non la smetta coi suoi atteggiamenti libertari, gliene deriverà un danno molto peggiore di quanto possa credere, non appena se ne avrà sentore. Le *bienséances* vogliono esser

rispettate; su cento persone, neanche una la pensa come lui. Gli consiglio dunque di frequentare onestamente la chiesa."

Opere buone – Lo scritto che io pongo al disopra di tutte le altre satire di Liscow – superiore perfino alla gaia trattazione citata perlopiù nei manuali, ossia "Eccellenza e necessità dei poveri letterati" – ha per titolo "*Über die Unnötigkeit der guten Werke zur Seligkeit. Eine bescheidene und wohlgemeinte Epistel an den Herrn M.L.*" //Della superfluità delle opere buone per la felicità. Una modesta e benevola epistola al signore M.L.//

Si è attribuita spesso al satirico Liscow la magistrale padronanza dell'ironia; altri, a loro volta, hanno giudicato che, in lui, l'ininterrotto impiego dell'ironia provochi la stanchezza del lettore; quanto a me, io non ho molta considerazione della capacità intellettiva dei lettori che possono stancarsi nella lettura di Liscow. In ogni modo, la scolastica figura dell'ironia non basta a farci capire questo ineguagliabile scrittore. Sissignori, perché in questa Epistola – come in altre satire liscowiane – ogni lettore mediamente dotato intuisce che ogni volta s'intende, in linea di massima, il rovesciamento dell'enunciato testuale, ossia che ci troviamo di fronte alla figura retorica della "simulazione". Avremmo dunque a che fare con una specie assai rozza d'ironia; solo che i pedanti hanno dimenticato quanto questa amplificata forma di attacco s'imponga artisticamente e naturalmente col fatto che l'autore s'è messo la maschera d'un religioso ortodosso, con la sua ipocrita mitezza per soprammercato; e grazie a questa maschera si ottiene un duplice effetto: si ride delle miserande ragioni addotte dalla Chiesa ortodossa a sostegno delle proprie tesi, e si ride ancor più sonoramente sulla figura di "Sebastian Zänker", che con quasi drammatica vivezza ci si para dinanzi. Nel seguente compendio dall'Epistola liscowiana, vorrei pregare il mio lettore di tener presente questa avvertenza, risparmiandomi così ogni spiegazione.

L'Epistola del 1730 si presenta come una commemorazione giubilare della Confessione di Augusta del 1530. Non intendo però occuparmi dei moltissimi scherzi, delle parodie e malignità che mi pare di averci rilevato ai margini; non sono nemmeno sicurissimo se si tratti di consapevole scherno quando Liscow (nell'edizione del 1806, I, p. 10) chiama il figlio di Dio "innato" e, quattro righe più avanti, qualifica "di alti natali" il "Magister" Lange. Voglio limitarmi a ricomporre il ragionamento del suddetto Sebastiano "Attaccabrighe", quasi ovunque con le parole stesse di Liscow.

In principio, dovrebbe esser confutata e condannata come eretica l'opinione che le opere buone siano necessarie per la salvezza, e che una persona *devota*

debba essere anche *buona*. "Se noi fossimo in grado di guadagnare la grazia per mezzo delle nostre opere, allora sarebbe stato ben superfluo che Dio avesse mandato a morte il suo unico figlio per noi."

Per la verità, la Bibbia sembra contenere i comandamenti di Dio, ai quali bisogna ottemperare per ottenere le promesse remunerazioni. "Anch'io credo che, fino ai tempi del beato Lutero, ciascuno che abbia letto le Scritture, si sia immaginato questo." Solo Lutero avrebbe strappato il mondo da quell'errore, mostrando che tali comandamenti e divieti contengono in sé solo un vergognoso biasimo della nostra impotenza. "Secondo questo concetto del nostro beato padre Lutero si può scorgere appieno l'intenzione di Dio nel dare la legge, solo che si immagini ciò che uno vuol dire quando invita a ballare uno storpio."

Grazie a questa dottrina, diventa ridicola la questione se le opere buone contribuiscano in qualche misura alla salvezza. Quando uno non può più pagare i suoi debiti, e un ricco lo aiuta nel bisogno, allora il debitore sarebbe certo il più grande vanesio del mondo, se volesse estinguere ancora una volta il proprio debito; e quand'anche il benefattore si fosse impegnato a pagare anche tutti i futuri debiti del pover'uomo, ora questo fortunato non avrebbe più necessità di risparmiare. Dio è l'uomo ricco e al tempo stesso (se si guarda bene) anche il creditore. Tutt'al più a motivo della gratitudine per il beneficio ricevuto, il povero è tenuto ad osservare i comandamenti delle Scritture, cioè a fare buone azioni.

"Sennonché le Signorie Illustrissime sanno che la gratitudine, per quanto sia una bellissima virtù, perde nondimeno ogni gradevolezza non appena ad essa si sia necessitati." Mancanza di gratitudine non è una colpa punibile per nessuno: le buone azioni non sono necessarie alla salvezza. Dio non punirebbe la scarsa riconoscenza. E non si dovrebbe obiettare che, con una credenza siffatta, la virtù verrebbe bandita dal mondo; ogni virtù deve avere la sua origine nella fede, e ciò che non viene da essa è peccato. Se Dio pretendesse le opere buone in cambio della sua promessa, sarebbe come il mercato delle vacche: Dio direbbe, in sostanza, *facio ut facias*.

In ordine alla salvazione, è davvero del tutto indifferente che si commettano azioni buone o cattive. Virtù e vizio hanno ugual valore rispetto alla salvezza, essendo essenziali solo per la vita sulla terra. Tant'è vero che una bella faccia, un piede agile e svelto, un'abilità nel nuoto, e simili, non sono proprietà necessarie ad un predicatore; inutili non sono di certo, giacché costui potrebbe, con le prime due qualità, fare un buon matrimonio, e con l'ultima salvare la propria vita in caso di inondazione. Insomma, le opere buone non ci giustificano dinanzi a Dio, ma soltanto dinanzi ai nostri simili.

Sotto la maschera d'un ortodosso, Liscow seguita a giuocare con la grottesca idea che l'uomo potrebbe fare buone azioni spinto tutt'al più da riconoscenza per la redenzione; tuttavia la gratitudine non sarebbe un dovere morale, ma solo un dovere di rispettabile perbenismo. A questo punto, l'ironia di Liscow s'innalza ad una sconcertante altezza. La gratitudine verso Dio non deve consistere nell'esaudimento di comandamenti ineseguibili: "Un benefattore magnanimo è contento quando coloro che hanno goduto dei suoi benefici, e la cui insolvenza gli è nota, gli testimoniano il loro animo riconoscente *con le parole* (...) Noi possiamo essere grati senza virtù. Anche il ringraziamento fatto di sole parole è ben accetto al benefattore".

Quando cantiamo con trasporto i candidi inni ecclesiali, nessuno ci può rimproverare che la nostra fede non sia attiva. Anche la soggezione della ragione alla fede, anche l'accettazione di dogmi irragionevoli è un segno di riconoscenza: "Un cristiano che è capace di abnegazione, di negare se stesso fino ad accettare, da credente, il credo di Atanasio in tutti i suoi punti e le sue clausole, ha soddisfatto completamente al suo dovere.", per cui avrà accesso al paradiso senza ulteriori esami. I misteri della Trinità, della fusione delle due nature in Cristo, e simili, non si trovano nella Bibbia nel modo con cui vengono presentati dalla Chiesa; noi dobbiamo appunto comprendere queste mezze parole, così come – per riconoscenza – si deve saper leggere dagli occhi del benefattore ciò che intende ottenere. Beati sono quelli che non vedono, eppure credono. Ammirevoli quelli che non comprendono i dogmi e che, ciò nondimeno, tributano loro rispetto.

Ecco perché, da sempre, interessano alla Chiesa più atti di fede che buone azioni. "Noi siamo portati a soccorrere di continuo, con spirito clemente e indulgente, un fratello traviato e dedito alle scostumatezze, che si dice però ortodosso, chiudendo un occhio su ogni sua mancanza (sempre che non sia così grande da non dover esser punita dal giudice secolare), invocando l'attenuante d'una umana debolezza, talché si dovrebbe dire che consideriamo i vizi d'un ortodosso come *obscuras virtutes*, così come abbiamo ritenuto *splendida vitia* le virtuose azioni di quelli che non seguono la pura dottrina."

Ecco, chi si discosta anche minimamente dalla dottrina viene deposto; eppure ai predicatori che vivono in modo spudorato, tra avarizia invidia e dissolutezze, basta solo che prendano le distanze da scandali e scelleratezze e birbonate smaccatamente innegabili, cosicché non venga trattenuto neanche un soldo dai loro introiti. "Tutti questi uomini non cessano per questo di essere onesti servitori di Dio; cosa che invece farebbero, ove la loro dottrina fosse solo per una millesima parte così falsa quanto la loro condotta è viziosa e riprovevole."

Di conseguenza, visto che un predicatore può ricoprire ancora la sua carica, senza esser devoto, e dato che un buon predicatore dev'esser pure un buon cristiano, le opere buone non fanno parte dell'essenza d'un bravo cristiano. E questo l'aveva detto già Lutero: nel mondo cristiano, l'individuo può cavarsela meglio senza buoni costumi che senza una dottrina.

CONTRO I LUTERANI – Nei passi più arditi, l'ironia di Liscow prende di mira la dottrina cristiana nel suo insieme, e persino il tradizionale concetto di Dio; ma il suo bersaglio più prossimo è pur sempre il luteranesimo e lo stesso Lutero. In particolare, viene ampiamente canzonata l'arte esegetica con cui Lutero setaccia i cunicoli della parola divina per portare alla luce i tesori nascosti, dove poi la dottrina della superfluità delle opere buone (che al buon Lutero dev'essere penetrata proprio nel midollo), viene dimostrata coi salti più temerari della logica. Su quel modello, poi, il clero luterano ha perseguitato ed esecrato ogni portatore di dissenso dottrinale.

"Per contro, anche il più maligno e spudorato calunniatore non può dire di loro che essi abbiano mai insistito o fatto qualcosa a favore della necessità delle opere buone, dal che si poteva dedurre che essi le ritenessero importanti quanto la purezza della dottrina. È certo, piuttosto, che essi si opposero virilmente in tutti i tempi a tutti coloro che avevano blaterato d'un miglioramento del cristianesimo, per quanto riguarda la corruzione dei costumi."

Nei suoi studi superiori, un giovane chierico viene educato unicamente nell'arte di duellare dialetticamente con gli eretici intorno alla verità; ma nelle sue funzioni, in pratica, costui lancia anatemi sugli eretici, consola i peccatori ed evita con cura di rammentare il miglioramento della vita e delle opere buone.

La falsa opinione della necessità delle buone azioni può portare alla disperazione un moribondo; ma basterà, in tale riguardo, ricordare solo il ladrone sulla croce, reso partecipe dell'eterna salvezza unicamente in forza della sua fede.

"Se si osserva la vita della maggioranza dei cristiani, si deve ammettere che il ladrone, riguardo al suo tardivo rimorso, ha avuto assai più imitatori del nostro Salvatore in considerazione della sua perfetta ubbidienza. Questo comportamento dei cristiani non è da biasimare; c'è solo da rammaricarsi che molti dei più ligi imitatori di quel ladrone mostrino così poca perseveranza nella loro imitazione, cioè del fatto che, quando arriva la loro ultima ora, cominciano a tremare e a temere per causa dei loro peccati, proprio come se non vi fosse stato nessun ladrone che avesse reso insensata, col suo esempio, la paura che essi provano."

Questa disperazione dei morenti è del tutto incomprensibile; nulla è infatti più semplice e più comodo del credere che altri hanno fatto ciò dovrei fare io, e che io sono pertanto libero da ogni responsabilità. Oltre alla fede, è necessaria una mutazione virtuosa. Il predicatore dovrebbe dire questo al capezzale del morente, dandone dimostrazione mediante l'esempio consolatorio del ladrone. La nostra Chiesa crede "che le opere buone giovino alla salvezza non più della quinta ruota del carro"; soltanto idee siffatte possono consolare le coscienze in preda all'angoscia. E questa consolazione è, ancora una volta, una nuova dimostrazione della superfluità della buone azioni; infatti, se questa opinione fosse fallace, la condotta dei nostri predicatori sarebbe senz'altro "simile al procedimento dei guaritori che ottundono i dolori dei loro pazienti con oppiacei e mezzi narcotizzanti, senza andare alla radice del male."

Agli eretici, che ritengono indispensabile una vita onesta, Sebastiano Zänker, alias Attaccabrighe, deve riconoscere che il Nuovo Testamento sembra convalidare questa eresia; bisogna appunto "saper conciliare i discorsi della Scrittura, che non suonano molto ortodossi, con l'ortodossia; altrimenti, in ultima analisi, tutto il discorso della montagna dovrebbe esser messo all'indice." In verità, nessuna dottrina eterodossa sembra armonizzare così esattamente con la sacra Scrittura quanto quella dei pietisti, i quali vogliono dimostrare la loro fede mediante l'amore; "Anzi, si può dire che essa sia scaturita da una lettura delle sacre Scritture più accurata di quanto si soglia."

Le frequenti ammonizioni alla virtù, che si trovano in quasi tutte le pagine del Nuovo Testamento, potrebbero indurre chi non è ben saldo nella propria fede alla convinzione che la Rivelazione voglia rendere virtuosi gli uomini. Ma chi, del Discorso della Montagna, volesse fare il fondamento della propria fede, verrebbe a ragione considerato un occulto sociniano (quindi negatore di Dio). Eppure anche l'apostolo Giacomo ha posto le buone azioni più in alto della fede. Nondimeno, il buon Lutero ha definito, nella sua eroica maniera, l'epistola di Giacomo una lettera di paglia. A chi crede, infatti, nulla è impossibile. I più recenti teologi luterani hanno persino riconosciuto, per conciliare la Bibbia con la dottrina ortodossa, che Paolo parlasse della giustificazione di fronte a Dio, Giacomo invece di quella di fronte agli uomini. "*Se non è vero, è ben trovato*" [in italiano nel testo, NdT]. Ecco: leggere la Scrittura è assai nocivo all'ortodossia, oltre che essere la causa pressoché unica di ogni eresia.

Per questa valutazione, la Chiesa di Roma ha seriamente proibito ai laici la lettura della Bibbia. La Chiesa evangelica non si spinge a tal punto. Ma se ciascuno volesse arrogarsi la libertà di interpretare la Bibbia secondo il suo personale criterio, come ha fatto Lutero, cadremmo presto negli errori dei

sociniani e degli arminiani. "I successori di Lutero previdero questa iattura e la prevennero a sufficienza; riconobbero assai saviamente che il procedimento di Lutero era più da ammirare che da imitare (...) E finirono col preparare certi libri in cui era contenuta la vera intelligenza della Scrittura, impegnando tutti i loro membri a non derogare da codesto criterio." Per Liscow, non è fondata l'accusa dei canzonatori secondo cui i religiosi luterani si erano così allontanati dall'insegnamento del loro fondatore, adeguandosi alle usanze romane. In ultima analisi, lo stesso Lutero aveva rampognato molto duramente coloro che si erano permessi di discostarsi dalle sue idee; eppoi bisogna distinguere tra il primo Lutero e quello successivo; l'ultimo Lutero è quello preferito dagli ortodossi. Di conseguenza, anche alla Chiesa evangelica è lecito interdire la libera ricerca della Bibbia: "*Duo cum faciunt idem, non est idem.* Ciò che fanno i papi è tirannia e coazione della coscienza; ciò che facciamo noi, invece, non è che uno sforzo, saggio e cristiano, di pilotare gli errori."

LISCOW E I CONTEMPORANEI – Però il magister C. H. Lange non deve credere che le sue eresie, pur con un'abile interpretazione, debbano essere poste in sintonia con la pura dottrina, come quelle dell'apostolo Giacomo. Giacomo era un apostolo, appunto, e scriveva per ispirazione dello Spirito santo; laddove Lange non può vantarsi di tanto. "Eppoi l'apostolo è morto già da molti secoli, e la Signoria Vostra è ancora in vita (...) Noi siamo sempre più gentili ed amabili verso i nostri defunti che verso i nostri confratelli ancora in vita."

La natura umana è così fatta, che l'amore operoso non può convivere a lungo con essa. E questa è la sua fortuna. Infatti, proprio il peccato originale, che ci trattiene dalle buone azioni, "ha certamente in sé le buone qualità di svegliare in noi una quasi invincibile ripugnanza per una dottrina", la quale non si accontenta della sola fede, volendo distinguere persino tra bene e male. Tale è il contenuto dello scritto in cui Liscow, col suo sorriso, ha trionfato su tutti i fanatici zelatori della nota "formula di concordia" del 1580.

Ma ora, per render completa giustizia alla personalità di Liscow, devo rammentare che la lotta contro la dottrina di Lutero e del rispettivo "simbolo", per cui le opere buone non sono necessarie alla salvezza, era stata condotta – molto prima di Liscow – da teologi protestanti che, appunto per questo, erano stati dichiarati eretici.

Ciò è riscontrabile specialmente per un prediletto discepolo di Lutero, il tristamente noto Georg Major (Maier per la precisione, vissuto dal 1502 al 1574) che, subito dopo la morte di Lutero, enunciò la tesi, motivandola per giunta alla maniera energica del maestro: è impossibile che qualcuno si salvi

senza le buone azioni. Di quando in quando, il comune buon senso si ribellò di continuo contro il rifiuto, veramente immorale, delle buone opere. Georg Calixtus (1586-1656), definito fanatico religioso e quasi un ateista a motivo della sua tolleranza, scrisse pure contro il Symbolum luterano, e in particolare contro la superfluità delle buone azioni. E ugualmente ne scrissero Conrad Hornejus (1590-1649) e Johannes Musäus (1613-1681).

Tutti questi fautori delle opere buone erano uomini in gamba e mentalmente equilibrati, per i quali tuttavia era di estrema importanza dimostrare la giustezza della loro ragionevole opinione sulla base della Scrittura, o conformemente al Symbolum protestante. Ma erano dei teologi e, come tali, avevano nei confronti di Lutero una posizione difficile; a prescindere dal fatto che le loro argomentazioni teologiche son divenute per noi, oggi, del tutto illeggibili. Pur con la sua buona cultura teologica, Liscow non ebbe dapprima alcuna pregiudiziale in fatto di teologia. Non gl'importava nulla che suscitasse scandalo il fatto che perfino Lutero avesse torto; qualsiasi questione, in quanto problema teologico, era per Liscow indifferente. Per il libero pensatore importava solamente che si annientasse la dottrina, estremamente esecranda, dell'inutilità o persino della nocività delle opere buone. E, con la sua satira, contribuì sicuramente a questo annientamento.

Anche più importante di tutti questi legami di Liscow coi fenomeni teologici, sembra a me il fatto incontrovertibile che egli – con questa riforma della Riforma, e con questa satira sulla non necessità delle opere buone – stesse saldamente sul terreno del Pietismo che proprio allora, nella città di Halle almeno, aveva superato il suo apogeo. Il che è un ulteriore esempio della nostra constatazione: spiriti liberi dichiarati (Thomasius, Edelmann, Dippel) avevano considerato sé medesimi quali pietisti credenti nella rivelazione e nella Bibbia. Invano i teologi si sforzano di scagionare il Pietismo dall'accusa di aver favorito il rischiaramento. Anche il pietismo delle origini concordava con il razionalismo nel riconoscimento della personalità e nell'indignazione per il clericalismo uniforme; sennonché i molti elementi radicali, che si aggregavano al movimento pietistico, e tutti quelli che erano insoddisfatti del luteranesimo, non sembrarono affatto intenzionati a persistere nella fede nella Bibbia e nella Rivelazione. Cominciarono a far seriamente i conti con la Riforma, e finirono col fare seriamente della critica.

Liscow e il pietismo – Intorno al 1730, quando scrisse la satira sulle buone azioni, Liscow aveva letto Bayle e Montaigne, aveva sicuramente incontrato già Locke e Swift; ma era un tedesco troppo buono per non fare un ultimo

tentativo col pietismo, prima di abbandonare definitivamente la fede della sua giovinezza, ovvero la giustificazione luterana (e calviniana) dell'uomo in virtù della sola fede. Era, grosso modo, una persona d'intelletto, come suol dirsi, ma era anche un uomo della rara tempra d'un Lessing; l'intollerante ortodossia dei contemporanei clerico-pietistici gli andava stretta e gli dava certo sui nervi, ma la "Sehnsucht" (struggimento mistico) di Spener inteneriva sicuramente il suo cuore.

Liscow, che dall'esterno si lasciava commuovere tanto facilmente, dall'esterno fu pure indotto alla sua campagna a favore del pietismo. L'enigma della dedicazione al Signor M.L. (il senso dello stile fa escludere che con queste iniziali si pensi addirittura a Martin Luther), è stato risolto esaurientemente da Litzmann. Il misterioso M.L. altri non era che un docente di Lubecca, il magister C. H. Lange, seguace di Gottsched e probabilmente buon conoscente di Liscow. Poco prima della stesura della satira, questo Lange pubblicò realmente la "tesi pietistica", da cui trasse poi motivo di indignazione Liscow, sotto la maschera d'un "attaccabrighe" (Zänker) ortodosso, e cioè la gioiosa proposizione: "Chi vuol essere cristiano, non deve avere solamente la fede, bensì dimostrare anche il suo amore mediante le opere." Non senza un lieve umorismo, mi sembra che questo terrificante enunciato non si legga in un libro di teologia, bensì in una "Guida alla retta applicazione d'uno stile tedesco", che Lange pubblicò nel 1729 ad uso delle scuole. Tale frase non era che un esempio di esercitazione per la "retta e opportuna maniera di costruire un periodo chiaro e appropriato." Grazie a questa ricerca di Litzmann e alle inclinazioni pietistiche di Lange, la presa di posizione di Liscow a favore del pietismo è storicamente acclarata e, per giunta, ne esce definitivamente liquidata la stolta diceria che Liscow non fosse stato l'autore della satira. Come se all'epoca, in tutta la Germania, potesse esserci un altro Liscow!

Oltre che nella suddetta epistola "Sulla non necessità delle opere buone per la salvezza", Liscow ha trattato un'altra volta, forse anche due, questioni di teologia cristiana; purtroppo quei manoscritti sono andati perduti. Malgrado questa perdita, il pensiero libertario di Liscow non può esser messo in dubbio. E vorrei addurne altre due prove. Liscow aveva preso in prestito da J. J. Engel un commentario sull'Apocalisse, e restituì il volume con una lettera in cui si leggeva: "Se al santo Giovanni fosse piaciuto impiegare altrettanta dottrina e fatica per metter cose ragionevoli nella sua apocalisse, quante l'onesto E. ne ha usate per spiegarne il significato, ne sarebbe venuto fuori un libro tutto sommato sopportabile." E una lettera indirizzata al poeta Hagedorn (tra loro, gli amici si scrivevano spesso in francese) Liscow la chiude con una formula

che noi incontriamo pure assai di frequente in Voltaire, e che indubbiamente era arrivata in Germania tramite le lettere di Voltaire: "*Priant Dieu, qu'il vous ait en sa sainte et digne garde*". In Liscow, non meno che in Voltaire, questo abuso del nome di Dio è doppiamente blasfemo, perché è ironico.

9. L'età di Federico il Grande

Più tardi di questi primi valorosi ma impotenti illuministi tedeschi, a torto dimenticati, va registrata l'ascesa al potere del re Federico di Prussia, che per noi è Grande ancor più a motivo del suo incisivo e postumo libertarismo che per la sua gloria militare. Fu quasi quasi più un francese (per la libertà del suo spirito, ovviamente) che un tedesco. Alla sua corte, difatti, predomina un'atmosfera francese, tanto che da Berlino egli appoggia persino gli enciclopedisti francesi. Già molto prima, però, vive a Berlino un vero illuminista francese.

La Croze – E di questo la Croze, anche lui un pensatore a torto dimenticato, noi dovremmo occuparci anche se, coi suoi "*Entretiens sur diverses sujets d'histoire*", egli non avesse dato un liberissimo compendio sulla storia dell'ateismo; le sue opere sulla storia della Chiesa pullulano di notizie utili ai liberi pensatori; oltretutto lui – quale precettore della principessa Guglielmina, futura margravia di Bayreuth – non dev'esser stato senza influsso sullo scetticismo di Federico il Grande. Sappiamo infatti di una lettera del ventitreenne principe della corona, allora ancora orientato in senso deistico, il quale cercava di migliorare un pochino una prova di Dio avanzata da la Croze, spudoratamente superficiale, da non prendersi davvero sul serio. Fortunatamente, su questo la Croze, possediamo un eccellente ritratto di Jordan, di quello stesso Jordan – suppongo – che fu incaricato di tradurre in francese, per il giovane Federico, i libri di Christian Wolff sulla morale.

La Croze fu molto apprezzato come poligrafo, e specialmente quale conoscitore e critico dell'antica storia ecclesiastica; ma il suo libero pensiero fu così poco apprezzato, e si esternò del resto così cautamente, che venne protetto non solo da Federico I e dalla regina, essendo bibliotecario a Berlino, ma poté mantenere la sua carica anche sotto Federico Guglielmo I°. E noi avremmo appreso il suo vero pensiero sulla religione e sul cristianesimo se gli fosse stato dato di vivere e scrivere ancora sotto Federico il Grande; per cui dobbiamo attenerci alle deduzioni ricavate dai suoi contributi storici. In ogni caso, fu un intelletto molto più raffinato di quanto facciano intuire a prima vista i suoi libri, traboccanti di pedanterie e minuzie da eruditi.

VITA DI LA CROZE – La Croze nacque nel 1661 a Nantes, figlio d'un commerciante; anche stavolta, il nome della famiglia era tutt'altro che veritiero; si chiamavano molto borghesemente Veyssière, fino a che il nonno del nostro studioso acquisì da un antemurale il nome distintivo (e per giunta dal suono nobilesco) di la Croze. Dunque, il nostro Mathurin Veyssière de la Croze crebbe da rampollo viziato d'un padre facoltoso, non privo però d'una certa istruzione. Il ragazzo dev'esser stato piuttosto intraprendente e avido di avventura. All'età di 14 anni gli fu consentito di recarsi, per affari del padre, nell'India occidentale; visse poi due anni in America, dove imparò dal vivo spagnolo, portoghese e inglese. Quando Mathurin ebbe 16 anni, suo padre cadde in povertà, sicché il figlio si trovò d'un tratto senza aiuti. Dopo una breve riflessione, entrò in un ordine monastico, dapprima naturalmente come novizio, e poi, nel 1682, quale membro ordinario, diventando benedettino nella Congregazione di San Mauro. Qui si trovò tra montagne di libri e manoscritti. Ma non sappiamo praticamente nulla della sua vita in questo monastero.

Nel 1696, la Croze abbandonò il suo ordine e la sua patria, avendo perso interiormente la sua fede cattolica. Per ultimo, era stato ospite nella famosa abbazia di S. Germain-de-Prés; nella sua cella, si era trovata una scritta di suo pugno, contraria alla dottrina cattolica della transustanziazione; era invero solo una frase tradotta dall'inglese, che il giovane monaco aveva apprestato per uso proprio o per un benedettino di uguali sentimenti; in ogni modo, non era più in linea con la sua ortodossia. Gli fecero capire che l'avrebbero spedito in galera ("*l'envoyer faire un petit voyage à Jérusalem*", una locuzione nata dal fatto che a Parigi, nei pressi del comando della polizia, c'era una Rue de Jérusalem); senza pensarci due volte si diede alla fuga, probabilmente con l'aiuto del giovane orientalista Groddeck, un luterano tedesco che allora soggiornava a Parigi. A la Croze non garbava affatto l'idea di diventare un eroe e un martire; nella sua paura per i persecutori, giudicò avventurosa la semplice fuga nella carrozza postale, descrivendo il viaggio con molti particolari. Attraverso Digione e Neuchâtel giunse a Basilea, dove 200 anni prima il suo ammirato Erasmo aveva trovato una nuova patria. Fu inoltre la prima occupazione del profugo, quella di ripercorrere le orme di Erasmo; talché, tra l'altro, rinvenne un'autorizzazione parrocchiale che aveva consentito al rinomato umanista di mangiare carne, per tutta la vita, anche di venerdì.

A Basilea, la Croze attuò l'uscita dalla comunità religiosa in cui era nato. Per un francese rinnegato era cosa ovvia (tanto più in Svizzera) passare dal cattolicesimo alla Chiesa riformata. Ma io posso dimostrare, dai documenti epistolari e per gli anni avvenire, che l'ex monaco benedettino non aveva convinzioni,

né religiose né metafisiche, che coincidessero col calvinismo. E siccome, per ottenere l'assunzione quale professore grazie all'interessamento del mediatore universale Leibniz, gli viene posta la condizione di farsi prima luterano (1714), egli rifiuta in verità, ma non da calvinista convinto, bensì semplicemente da uomo onesto, che ritiene sconveniente un baratto del genere. E nel suo 70° anno, essendo stato sollecitato a rientrare nel grembo della Chiesa cattolica, in cambio di straordinari benefici, la Croze risponde con un no cortese, ma risoluto; il diavolo tentatore, però, non dovrà credere che lui si sia arreso ad un Calvino o ad un Lutero, che dio ne scampi! La Croze è affezionato solo a Cristo, e ama lui esclusivamente. (Si ponga mente alla punta pietistica!). Finalmente, in una lettera filosofica, che la Croze ha indirizzato alla principessa Guglielmina di Prussia, e che conosceremo molto dettagliatamente più avanti, egli fa professione non equivoca d'una visione scettica del mondo; vi parla di idee "verosimili", e prosegue: "Io parlerei di idee vere, e perfino delle sole idee vere, se non fossi cosciente di essere un tantino pirronico; questa propensione è in me un frutto della ragione, dell'età e dell'esperienza."

Quale ex cattolico, a Basilea fu sempre in pericolo di esser estradato e consegnato al suo convento; nonostante le implorazioni d'un amico e di un'amica, non si accontentò di professare solennemente la fede di Calvino; cambiò il proprio nome, facendosi registrare come studente all'albo dell'università sotto falso nome. Però gli attestati, rilasciatigli dai professori già dopo pochi mesi, non parlano di lui come studente, ma come dotto ricercatore.

Già nell'autunno 1696, la Croze si trasferì a Berlino, dove per alcuni anni sbarcò piuttosto miseramente il lunario con incarichi di precettore. Si ascrive a sua lode il fatto che, forse già sotto l'influsso del grande riformatore pedagogico Comenius, cercò di facilitare l'apprendimento ai suoi allievi. Per raccomandazione di Spanheim, ottenne il posto di bibliotecario del re e 200 talleri di stipendio. Il che certo non bastava, e la Croze dovette riprendere il mestiere di precettore (Bayle gli espresse perciò la sua condoglianza,a motivo d'una esperienza analoga); in compenso, poté tornare a vivere tra i libri, eppoi la carica era abbastanza prestigiosa per dare, a lui e alla sua amata, il coraggio di sposarsi.

Nei primi anni del suo soggiorno berlinese, la Croze fece conoscenza con Leibniz., col quale restò in costante corrispondenza. Il carteggio riguarda questioni perlopiù filologiche e di linguistica; in esso, non senza sorriderne, possiamo leggere come Leibniz, il quale avrebbe voluto esercitare il ruolo di presidente di tutte le accademie europee (ed era nato realmente come organizzatore), non cessi mai di pungolare il bibliotecario la Croze ad occuparsi della lingua cinese; la Croze potrà scrivere ciò che vuole, ma da lui Leibniz pretende ogni volta

contributi riguardanti la lingua cinese.

PRIMI SAGGI – Nel 1702, la Croze diede alle stampe – sotto lo pseudonimo di Acolzer, anagramma del suo nome – alcune brevi ricerche (di natura antiquaria o filologica, come si preferisce), dalle quali si rileva tutt'al più che l'autore intende apportare delle correzioni ai primi capoversi de "Sulla natura degli dèi" di Cicerone, per mettere in maggior evidenza lo scetticismo di quell'opera.

Più sensibile diventa la peculiarità di la Croze già in alcuni trattatelli storici, apparsi nel 1707, che dovrebbero trovare largo spazio nel disegnare la missione della vita di la Croze; qui bastino poche parole sui punti che hanno qualche nesso col pensiero libertario. La prima trattazione adduce la prova che socinianismo e maomettanismo non sono che un'unica dottrina (naturalmente eretica); per noi, una tale equiparazione rivela certamente una mancanza eccessiva di senso storico, ma in quel tempo – quando il distacco dal cristianesimo era nell'aria, e quando la religione naturale, priva di dogmi positivi, aveva già intrapreso la sua parabola vincente – un asserto del genere aveva un peso notevole: la dottrina di Maometto altro non era che quella d'una setta cristiana senza Trinità e senza incarnazione. Da non trascurare un fatto: Leibniz elogiò il trattato di la Croze.

Il secondo saggio si rivolge (ma la Croze sarebbe ritornato spesso sull'argomento) contro l'ipotesi estremamente radicale del gesuita Hardouin: le fonti documentali del cristianesimo, prima del Concilio di Trento (compresi i Settanta e il testo greco del Nuovo Testamento), venivano dichiarate globalmente falsificazioni dell'età del primo Rinascimento: un marchingegno nient'affatto male per impedire qualsiasi critica storica della tradizione romana. Di questo tentativo di Hardouin, la Croze rendeva responsabile tutto l'ordine gesuitico.

Il terzo trattato non è che un lavoro preparatorio alla sapiente opera principale di la Croze, che vedrà la luce solo nel 1724: la Storia del cristianesimo in India.

Queste dissertazioni del 1707 portarono ad una corposa polemica, nel corso della quale la Croze venne sospettato, naturalmente, di socinianismo, cioè di negazione della divinità di Cristo e del cristianesimo positivo.

"ENTRETIENS" – Nell'anno 1711 uscì anonimo il libro che si confronta esclusivamente con i problemi pratici della religione e della tolleranza, e la cui seconda parte contiene una storia dell'ateismo e degli ateisti più recenti: "*Entretiens sur divers sujets d'Histore de litterature, de réligion et de Critique*". Il vero luogo di stampa non era Colonia, bensì Amsterdam. Della paternità di la Croze non è dato dubitare; egli se ne dichiara l'autore in una lettera e, come se non bastasse,

in un successivo annuncio librario (in calce al Cristianesimo in India) il libro è indicato quale opera di *Mr. La Croze, Bibliothécaire et Antiquaire du Roi de Prusse.*

Nei quattro dialoghi di questo libro, la Croze rinunzia quasi totalmente alla sua erudizione, avendo la più ambiziosa – o più modesta – intenzione di rischiarare le menti, di aprire gli occhi alle persone, come si esprime lui senz'ambagi. Ora, per giudicare rettamente il significato dell'ultima conversazione sul piano storico, ci si ricordi che il libro uscì l'anno prima della nascita di Federico il Grande, e che era scritto dal bibliotecario del re soldato. Esso contiene quattro dialoghi tra un cristiano ed un ebreo; ed ha quindi già la forma stimolante – addirittura affascinante per quell'epoca – in cui due generazioni più tardi verranno diffuse molte concezioni libertarie. (Ecco uno spunto valido per una tesi di laurea: storia dei dialoghi e dei carteggi tra cristiani ed ebrei). La quarta conversazione – che in realtà costituisce un libro a sé stante, e precisamente una breve storia dell'ateismo -, vorrei serbarla a chiusura di queste considerazioni su la Croze e, per ora, esporre solo alcuni aspetti dei primi tre dialoghi.

L'autore rappresenta un ebreo portoghese, un vecchio conoscente di viaggio a Livorno, come persona scevra da pregiudizi, uno che ha letto con profitto il suo Cartesio ed è in procinto di accettare la fede cristiana; ma indietreggia impaurito all'idea che i suoi avi furono perseguitati prima dai Romani, poi dai maomettani, ed infine – con inaudita disumanità – proprio dai cristiani, per cui osserva: "*Ce que j'ai vu du Christianisme m'en a dégoûté.*" Settant'anni prima del Nathan lessinghiano, questo ebreo parla di un incontaminato Cristianesimo primitivo quasi come ne parlano Nathan, Saladino e il fraticello sempliciotto. E vuol restare ebreo, giacché non lo soddisfano né le confessioni cristiane riconosciute né i cristiani meno dogmatici (e intende i sociniani).

Di conseguenza afferma: "Se ci fosse da qualche parte sulla terra una comunità in cui l'insegnamento di Gesù Cristo fosse osservato appieno, dove non ci si allontanasse da esso né nell'agire né nella speculazione, ebbene, quel Cristianesimo sarebbe degno di esser accettato dal mondo intero." Nella realtà, per contro, le cose vanno in tutt'altra maniera; uno scisma succede all'altro, e gli scismi sono necessari, non appena si tratti della verità. Certo è che se i Cinesi conoscessero la storia delle persecuzioni in Occidente, non potrebbero non considerare quel cristianesimo (predicato loro dai Gesuiti) come una fazione progettata per la distruzione del genere umano, non già una religione (p. 65).

Il secondo dialogo presenta naturalmente una contestazione di questa giudaica prospettiva riformistica, e naturalmente con ragioni assai labili, per esempio con quella che nessun falso messia degli Ebrei ha dimostrato la sua discendenza

da Davide, o che nessuno ha corrisposto alle profezie. Alla fine, però, l'autore conviene con l'ebreo su qualcosa che ha tutte le sembianze della religione naturale, parlando della persona di Gesù Cristo non molto diversamente dai pietistici "libertini" del tempo. "*Celui qui cherche Jésus-Christ et qui l'aime ne saurait être ni fanatique ni enthousiaste.*" (p. 114)

La terza conversazione esorbita dall'àmbito del libro, occupandosi criticamente della Storia del moderno ebraismo di Basnage, di Hardouin, e di un avversario berlinese di Bayle, peraltro sconosciuto. Questa parte, non senza valore per la storia degli intellettuali, è per noi ragguardevole per il fatto che la Croze si schiera qui energicamente contro il calvinista Basnage e a favore dello scettico Bayle. In conclusione, l'innonimato autore difende assai vivacemente il signor la Croze dagli attacchi d'un giornalista.

Dopo un lavoro di dodici anni, la Croze pubblicò nel 1712 il suo "Dizionario armeno", con rammarico di Leibniz, il quale seguitava a privilegiare gli studi sulla civiltà cinese. Per riprendersi dalla fatica, si recò ad Amburgo, dove fece conoscenza, anzi strinse vera amicizia con Fabricius, uno studioso di ineguagliabile erudizione nelle lingue orientali, amico e suocero di Reimarus, oltre che sodale e amico di Brockes. Certo, il nostro Reimarus era ancora un ragazzino che non poteva presagire il ruolo che gli sarebbe toccato nella lotta per la liberazione spirituale della Germania; e tuttavia non sarebbe senza fascino, e sicuramente non senza pregevoli risultati, cercare di ricostruire i rapporti tra la Croze e questa cerchia di Amburgo.

Ancor più allettante parrebbe a me una ricerca sull'influenza che il bibliotecario del re esercitò, in qualità di precettore, sui suoi allievi spesso altolocati. Fu tra questi, ad esempio, il giovane margravio von Schwedt (della dinastia Hohenzollern), il quale osò appoggiare addirittura l'ateo Edelmann, fungendo così da illuminista in prima persona nei casi in cui re Federico non interveniva, vuoi per indifferenza vuoi per astuzia di governo.

Lettere di la Croze – Subito dopo il viaggio ad Amburgo terminò l'attività di precettore di La Croze, per quanto riguardava il giovane margravio; il povero intellettuale cadde in strettezze finanziarie e si rivolse a Leibniz. Con la mediazione del quale gli venne offerta una cattedra all'università di Helmstedt, alla condizione, buttata lì alla leggera, che dovesse prima accettare la confessione luterana. La Croze accettò (ci si ricorderà di ciò) altrettanto leggermente la questione dei dogmi, ma rifiutò nondimeno cortesemente anche un tentativo di mediazione di Leibniz: che restasse nel suo calvinismo, benché ne derivasse qualche pregiudizio anche al di fuori della facoltà. Il destino fu più equanime

del celebre filosofo tedesco: procacciò al povero bibliotecario una vincita al lotto, che lo tenne per qualche tempo col naso fuori dall'acqua.

E nel 1717 la Croze – come s'è già accennato – divenne istitutore della principessa Guglielmina. La quale aveva allora otto anni; ma ne aveva già 14, quando la Croze poté finalmente dedicarle la sua "*Geschichte des Christentums in Indien*" //Storia del cristianesimo in India//; la sorella diletta di Federico II, compagna della sua malinconica fanciullezza (per quanto l'immagine del loro padre, dipinta dalla leggenda, possa esser troppo negativa), l'appassionata ammiratrice del suo genio, la futura amica di Voltaire, aveva indubbiamente una lingua tagliente e un acuto raziocinio, e dev'esser stata un'allieva attenta ed amabile per l'ormai attempato la Croze. Il cui biografo Jordan ci fa conoscere due lettere (o piuttosto due istruzioni in forma epistolare) che mostrano, meglio di qualsiasi congettura, fino a qual punto l'educatore della principessa poteva spingersi durante il malfamato governo del re soldato. Non ho potuto determinare il periodo della loro stesura; ma siccome il principe ereditario Federico si occupa della prova di Dio della seconda lettera solo nel 1735, almeno questa lettera non è anteriore al medesimo anno; ma anche per il resto è da supporre che la Croze fosse richiesto di indicazioni su questioni così complicate solo dalla principessa ormai matura.

La prima lettera cerca di rispondere al quesito sull'essenza degli atomi. La Croze deride assai spiritosamente i cartesiani, che dovunque esigono chiarezza e distinzione delle idee e poi, in fisica come in matematica, parlano d'una divisibilità all'infinito; ciò sarebbe un concetto puramente geometrico, nient'affatto applicabile alla natura concreta. Per atomo, si deve intendere un corpo solido che non sia ulteriormente divisibile. Tuttavia, enunciare di quest'atomo le qualità, come se si trattasse di corpi composti, è altrettanto stolto quanto esprimere l'opinione d'un ufficiale che un singolo soldato possa formare un quadrilatero. Questo atomo, in quanto unità, è un concetto limite. Par di udire Montaigne, quando la Croze – a conclusione di questo acuto ammaestramento – fa esplicita professione di scetticismo.

La seconda lettera sembra voler rispondere alla domanda: c'è una prova geometrica dell'esistenza di Dio? Il maestro, che in questo caso non osa presentarsi in qualità di scettico, non tiene in gran conto quelle prove che riducono al silenzio la ragione, e tuttavia non convincono il cuore; la fede in Dio è dunque affare del sentimento. Ma poi viene nondimeno addotta la prova, estremamente astratta e vuota, in cui – pressappoco come nella religione razionale – vien chiamato Dio un essere supremo, eterno, autonomo, e lo si dichiara necessario perché, senza questo essere altissimo, non ci si può immaginare esseri subalter-

ni e dipendenti. Come si è detto, il 23enne principe della corona Federico era insoddisfatto di questi discorsi, e prese parte all'educazione della sorella (maggiore di tre anni) per sforzarsi di proporle invece la dimostrazione, allora assai benvista, in base alla funzionalità degli organismi. Non è da credere, però, che Federico scrivesse allora contro la propria convinzione, quasi *ad usum feminae*; egli era in quel tempo, e per molti anni ancora, sulle posizioni di Reimarus.

Cristianesimo in India – Nell'anno 1721, la Croze pubblicò il suo Dizionario copto, che suscitò l'ammirazione degli egittologi contemporanei; ma Leibniz insisteva a dire che ora doveva dedicarsi al cinese. Appena tre anni dopo fu la volta della "*Histoire du Christianisme des Indes*"; il nome dell'autore non poteva mancare sul frontespizio, dato che la dottissima opera era dedicata alla principessa Wilhelmine. Va intanto osservato che la Croze, in quell'anno medesimo, si ammalò gravemente, cadendo altresì in gravi ristrettezze; per fortuna, la regina Sophie Dorothea si prese cura di lui, procurandogli la cattedra di professore di filosofia al Liceo Francese; in questa carica la Croze scrisse un manuale di filosofia (peraltro mai dato alle stampe), destinato certamente a suo uso personale nella scuola.

La Storia del cristianesimo in India (apparso in lingua tedesca nel 1727 sotto il titolo "*Abbildung des Indianischen Christen-Staates*") è un libro ancor oggi accessibile e veramente degno di lettura. Il contenuto principale, da cui la Croze si discosta volentieri e in modo accattivante, è una storia dei nestoriani, i quali si chiamarono così nel v secolo dal nome di Nestorio, il patriarca di Costantinopoli (dal 428) avido di persecuzioni, che tuttavia commise l'eresia di voler chiamare Maria non Madre di Dio, bensì madre di Cristo; incriminato per questo dal patriarca di Alessandria, Cirillo – l'assassino di Ipazia – dinanzi a un concilio, venne deposto intorno al 440, e fatto morire in miseria dopo annosi supplizi. Già Gottfried Arnold aveva preso le difese di questo eresiarca vittima di infami leggende monastiche, constatando con energiche sottolineature la sopravvivenza dei nestoriani in Oriente e osservando ironicamente: anche in Europa dovevano esserci moltissimi nestoriani dal momento che, alternativamente, i riformati venivano condannati come nestoriani dai luterani, e viceversa!

La Croze applica quindi la sua vastissima dottrina e acribia al fine di rendere comprensibile dapprima la vita di Nestorio e le sue lotte col famigerato Cirillo, ma poi, ancor più e meglio, per far luce sui rapporti dei cristiani cosiddetti Caldei, ossia dei nestoriani, coi missionari che volevano soggiogarli al soglio papale. L'evidente tendenza della ricerca è addurre la dimostrazione che questa

antica comunità cristiana, non ancora del tutto repressa, ha la stessa fede dei protestanti riformati: una prova che certo non riuscì. L'asserto, in sé e per sé, suona pure bene, e la Croze ricava ogni sorta di illazioni dal fatto che una Chiesa – rimasta per mille anni scollegata dalla Chiesa romana – non sappia nulla di certi dogmi, che al suo interno passano per antichissimi; e che i riformatori del Cinquecento amassero rifarsi al cristianesimo delle origini, non è certo ignoto; ciò nondimeno, i nestoriani dell'India si sarebbero ribellati contro il calvinismo, come si indignavano per la religione dei Gesuiti.

Il libro offre molte informazioni su disparate materie; per esempio, si trova riunito quasi tutto quanto – due secoli orsono – si sapeva in Europa circa la religione dei bramani e sulle dottrine di Buddha; la Croze, del resto, identifica già il Somona-Kodom e il Xaca (Sakya) con il Buddha. Ma noi vogliamo soffermarci qui solo sull'atteggiamento di la Croze verso i partiti religiosi, prima di ricavare anche da questo libro le testimonianze del suo libero pensiero.

La storia intera del cristianesimo in India è costellata di attacchi contro i Gesuiti. Ad essi – come nella polemica con Hardouin – viene nuovamente rinfacciato di aver distrutto intenzionalmente fonti e documenti della Chiesa antica. Una volta, la loro attività missionaria viene definita addirittura machiavellica; costoro menano persino vanto del fatto di fare politica, per cui li si accusa di avere a cuore di più gli interessi del papa che quelli di Gesù Cristo. Tutta l'indignazione morale, che cinquant'anni più tardi, tra il giubilo dell'Europa, avrebbe portato all'abolizione dell'Ordine, si avverte già nelle pagine di la Croze; ivi compresa l'accusa secondo cui la morale gesuitica legittima la menzogna.

Sennonché la Croze, l'ex benedettino, è anche anticattolico, non solo là dove giudica le missioni protestanti più benevolmente di quelle cattoliche. Coglie ogni occasione per liquidare i miracoli della Chiesa romana come superstizioni e mascalzonate; irride i drammi religiosi degli spagnoli, ai quali contrappone strane danze rituali dei cristiani indiani. Conosce il padre della Chiesa Cirillo che, per la verità, fu nella storia religiosa un santo, ma per la storia profana un assassino: un uomo che alla Chiesa inflisse più sciagure e danni di chiunque altro. Per lui, l'Inquisizione è l'istituzione che coi suoi orrori ha puntellato dovunque il potere della Chiesa di Roma. Non si stanca mai di mettere alla gogna i raggiri e i crimini del clero cattolico. Il tono di tutte queste accuse, per la verità, non si distingue nella sostanza da quello in cui, dopo Lutero, i chierici protestanti ortodossi erano avvezzi a porre la fede cattolica, in netta antitesi con la propria.

CRISTIANESIMO ETIOPE ED ARMENO – Per quanto concerne la "Storia del cristianesimo in Etiopia e in Armenia" basti dire, qui, che quest'opera vorrebbe "salvare" nuovamente un determinato gruppo di eretici – cioè a dire i monofisiti –, avvertendo però che la Croze, nel periodo della sua stesura, era ormai un vegliardo, e ammalato per giunta; l'esecuzione scientifica è pertanto riuscita male, sicché l'autore lascia troppo spesso cadere il filo dell'indagine, divagando alquanto nel conversare. Tanto più forte, in compenso, si esprime in quest'ultima opera il sentimento del suo cuore a proposito di religione e di cristianesimo.

Tra le ipotesi di quest'opera della vecchiaia, la più interessante è quella a cui si rifà tra l'altro la singolare incisione del frontespizio: l'autore degli importantissimi scritti mistici, attribuiti a Dionigi l'Aeropagita, fu il filosofo pagano Sinesio di Cirene, amico di Ipazia, successivamente ateista epicureo e vescovo cristiano nella medesima persona. Un'altra ipotesi di la Croze, che però non ha neppure lo scarso grado di verosimiglianza che ha la prima, è la seguente: il mandante di quel falso fu appunto quel Cirillo che si ritiene peraltro capacissimo di ogni canagliata. Oltretutto, che gli scritti di Dioniso l'Aeropagita non provengano dall'età degli apostoli, ma siano databili quanto prima al v secolo, è un fatto su cui – nel mondo dei dotti – c'era unanimità dai tempi di Lorenzo Valla.

Già con la sua "Storia del cristianesimo in India", la Croze si era fatto un nome tale, che la Chiesa cattolica ritenne opportuno tentare di riguadagnare il figlio perduto. Nell'estate 1731, un benedettino gli scrisse da Vienna che si sentiva molto la sua mancanza nell'abbazia di San Germano; se avesse voluto, ora, ritornare nel grembo della madre chiesa, avrebbe potuto condurre un'agiatissima esistenza sulla terra, e guadagnarsi per soprammercato l'eterna beatitudine. Insomma, gli viene offerta la sovrintendenza sulla famosa Biblioteca del monastero benedettino di Göttweih presso Krems, senza che lui si debba preoccupare minimamente dei doveri dell'Ordine, giacché l'abate l'avrebbe fatto dispensare da tutte le moleste incombenze, e così avrebbe potuto dedicarsi ai suoi studi in totale libertà; sarebbe stato accolto a braccia aperte nella cattolica Austria, dove scorrono latte e miele; e se ci fosse bisogno di denari per il viaggio, non aveva che da dirlo. Nella sua bella risposta (datata al 21 luglio 1731, da Berlino), la Croze declinò l'offerta, con tono cortese ma fermo: lui, uomo di settant'anni, non intende conquistare il mondo e perdere la propria anima.

Con le ultime risoluzioni papali, lo strappo tra la Chiesa cattolica e uomini della sua tempra s'è fatto ancor più profondo; non lo costringeranno ad apporre la sua firma, ma lo spingeranno certo a trattare giorno dopo giorno con gente che gli avversari dei nuovi canoni dichiarano eretica. Lui, poi, non vuole accampare altre difficoltà, per non far male a nessuno. Ed ecco la già

citata, coraggiosa dichiarazione: "*Au reste, ne croyez pas, Monsieur, que je me sois donné à Calvin ou à Luther. Dieu m'en préserve. Je ne suis à personne, qu'a J.C., c'est lui seul que j'aime, je ne crois qu'en lui seul.*" Da più di trent'anni egli lavora sul terreno della storia ecclesiastica, e spera di continuarvi per la salvezza della sua anima. Nessun benedettino di Göttweih dovrà odiarlo per questo, ché altrimenti risponderebbe con Agostino: *fratrem odisti et nescis.*

In mezzo a lavori di questo calibro, la Croze si interessò del progetto di scrivere una biografia del famigerato Aretino, in cui meditava di dire audaci verità, sicuramente pertinenti alla corte papale nell'età della Riforma; la malattia e il timore delle emozioni, che avrebbe dovuto aspettarsi dopo tali audacie, fecero sì che il libro non vedesse la luce; già in passato, per motivi ben

più irrilevanti, aveva dovuto provare sulla sua pelle che la "monarchia dei Gesuiti" non lo vedeva di buon occhio!

All'inizio del 1739, la Croze cadde vittima d'un male che i medici chiamarono cancro. Eppure continuò serenamente nel suo lavoro fino a pochi giorni prima della morte. Che avvenne il 21 maggio 1739.

La Croze libertario – Sarebbero qui fuori luogo gli aneddoti sulla sua leggendaria memoria e sulle sue incredibili conoscenze linguistiche. Jordan ha pubblicato, in forma antologica, una sorta di diario di la Croze; potrebbe contenere dei contributi per diverse discipline, ma qui ne riportiamo solo alcuni passi che – se ancora ce ne fosse bisogno – testimoniano della libertà del suo pensiero. L'Inquisizione vien definita un tribunale indegno ed infame, e anche i Gesuiti non vengono risparmiati. Si riporta un passo del Talmud: "Sono queste le creature che si odiano perennemente le une con le altre: i cani, le meretrici e i rabbini". E un pensiero del Guicciardini: che la bontà dei papi migliori è consistita nel non esser stati peggiori degli altri uomini.

Anche da questo diario si rileva che la Croze era insaziabile nel legger libri, ma nel contempo la sua superiorità sulla vuota poligrafia. I dotti sprovvisti di chiarezza di giudizio sono infatti privi di valore quanto gli ignoranti che si appagano del buon senso comune; e tranciare giudizi metafisici è un segno di alterigia e di pigrizia mentale, e assomiglia alla vieta Scolastica, che non teneva in alcun conto l'esperienza. In Francia, si commettono eccessi con questa specie di idee, volendo esprimere pensieri nuovissimi in un linguaggio molto ricercato (e quindi trito e banale). In breve: "Il più pericoloso di tutti i pregiudizi è credere di non averne nessuno."

Siffatte esternazioni potrebbero venire anche da un devoto, sempre che possedesse adeguata cultura. Ora, però, ci convinceremo che la Croze – nonostante

il suo odio per il cattolicesimo e i gesuiti – fu essenzialmente aconfessionale, e non poteva dirsi più cristiano, bensì libero pensatore; solo che, per lui, il lavoro scientifico fu per tutta la vita più importante del dichiarare la propria miscredenza. Abbiamo già incontrato la sua pacata dichiarazione di non aver lasciato la Chiesa cattolica per convertirsi a Calvino o a Lutero; osserveremo da vicino, tra poco, la sua breve storia dell'ateismo. Intanto, poniamo mente ad alcuni passi in cui – nei suo scritti di storia ecclesiastica – il libero pensatore trapela in modo del tutto accidentale; non sempre, però, la lettera suona chiaramente non cristiana, di modo che si potrebbero allineare delle frasi di tono addirittura predicatorio. Ma noi sappiamo già che persino i più liberi pietisti – a cui la Croze di sicuro appartenne, quasi inconsciamente – avevano perennemente sulle labbra la Bibbia e i nomi di Dio e di Gesù Cristo, a dispetto di ogni spirito libertario.

Di Francesco Saverio, il santo e taumaturgico apostolo degli Indù, viene tramandato il detto che il cristianesimo, in mezzo ai popoli pagani, dura sempre solamente "per tutto il tempo in cui gli ascoltatori si trovano sotto il tiro dei fucili"; e questo terribile giudizio venne confermato da altri missionari.

"La storia della Chiesa è quasi niente più che una sequela ininterrotta di alterchi e di cattiverie tra i vescovi."

Faceva parte dell'arsenale dei liberi pensatori servirsi, per combattere il cristianesimo, della dottrina di Maometto, o quantomeno della prassi politica maomettana; anche la Croze si rivolge contro la leggenda che l'Islam si conservi solo attraverso la forza delle armi, e che sia stato edificato a forza di spargimenti di sangue; senza dire che ai cattolici, anzi specialmente a loro, non si addice lanciare accuse del genere.

L'unico prodigio che la Croze sembra riconoscere seriamente è la conservazione e la sopravvivenza del cristianesimo attraverso ogni imperversare ed ogni verbale diatriba delle sue fazioni.

Per lui, un padre della Chiesa – Cirillo, per l'appunto – merita di esser letto solo per i passi che hanno tramandato alcuni sarcasmi di Giuliano l'Apostata nei confronti del cristianesimo. Con singolare ampiezza e con palese soddisfazione si riferisce un dialogo religioso tra un piccolo re indiano ed un missionario di pochi scrupoli, totalmente ignorante, cioè l'arcivescovo di Goa. Nella sua semplicità, il re pone le medesime domande sulla certezza dei racconti biblici che i nostri esegeti, da Spinoza a Strauß, hanno pure posto, almeno in generale; ebbene, l'arcivescovo ribatte con toni del tutto preteschi, tirando in ballo l'ispirazione divina delle Scritture, al che il re – che non ha vissuto in Europa, e nemmeno nel XX secolo – scoppia in una grande risata.

Tutte queste opinioni sono desunte dalla "Storia del cristianesimo in India"; altrove, nella "Storia del cristianesimo in Etiopia e in Armenia", il vecchio la Croze si interrompe molto più frequentemente, per dar sfogo alla sua rabbia verso la Chiesa di Roma, al suo struggimento per una pace religiosa e un cristianesimo del cuore. Per due volte (a pagina 16 e 356) si riconosce nell'opinione che gli eretici meritano il nome di cristiani più dei cristiani europei, con le loro Crociate ed altre nefandezze; a me, la condanna delle Crociate vuol sembrare un forte segnale di sentimenti non cristiani, e così pure la querela sul fatto che tante persone si lascino incatenare ad una determinata confessione in conseguenza della nascita e dell'educazione (p. 34). Alla fine, la Croze ritorna di nuovo alla sua idea prediletta, che ogni controversia sui dogmi – ovvero la lotta sui princìpi fondamentali del cristianesimo positivo – è una vuota battaglia di parole; ed una volta (p. 29) discorre con inequivocabile ironia della Provvidenza che, all'ignoranza d'un monaco piuttosto che alla sua malignità, ha permesso di portare sulla retta via i cristiani d'Oriente.

STORIA DELL'ATEISMO – Ed eccoci finalmente alla quarta parte degli "*Entretiens*" che, dopo una breve premessa, per oltre 200 pagine altro non dà se non una trattazione "*sur l'Athéisme et sur les Athées modernes*". Il punto di partenza di la Croze è significativo della sua personalità. I rari ateisti dichiarati di quel tempo parlavano d'una grande massa di loro compagni di miscredenza, forse in buona fede, o forse per far coraggio a se medesimi; a loro volta, i fanatici ortodossi facevano passare il numero degli atei in misura eccessiva, allo scopo di poter mobilitare a maggior ragione i prìncipi contro questo pericolo.

Il sottile la Croze si finge quasi cieco, per poter minimizzare il pericolo. A suo avviso, in un secolo così illuminato, l'ateismo non poteva assolutamente aver fatto simili progressi. Chi prendeva così alla leggera il propagarsi della incredulità, si rendeva senz'altro sospetto lui stesso di miscredenza. Che la Croze stesso, qui come altrove, si dica solennemente cristiano credente (pur senza indicare una determinata confessione) non cambia nulla nella sostanza: egli non è – com'era appena stato Bayle – uno scettico irridente, che solo per comprensibile cautela accetta il cristianesimo, e per giunta una precisa confessione; no, egli è già uno spirito libero, un pensatore di stampo pietistico, che, senza troppi scrupoli di coscienza, può conciliare il dubbio per tutti i dogmi col pieno abbandono del maestro Gesù Cristo. Bayle, per motivi politici, aveva ancora raccomandato la tolleranza (anche verso gli atei); la Croze considera questa tolleranza già come una cosa ovvia. Anche a lui è invisa la sfrenatezza, o l'ateismo del cuore; pensa che le persone, ateiste nel cuore e nella ragione al

tempo stesso, sono invero rare, ma tuttavia già reperibili tra i contemporanei; il puro ateismo della ragione è quindi un errore, ma non certo un delitto. Senza contare che, spesse volte, vien definito ateo un deista per passione, per odio o per gelosia.

Dunque, dopo questa retorica condanna dell'ateismo, la Croze arriva a dichiarare che il braccio secolare non dovrebbe essere invocato, per nessuna ragione, contro i non credenti. "Questo spaventoso procedimento potrebbe indurre persone ignoranti a credere che si è costretti a sanguinose esecuzioni perché non si hanno efficaci motivi razionali." (p. 275) Se davvero si volesse procedere con la forza contro tutti i liberi pensatori e i libertini, in breve tempo si spopolerebbe il mondo. La nuova dottrina di Bayle, secondo cui la superstizione è perlomeno altrettanto pericolosa quanto la miscredenza, viene accettata dopo i rituali inchini al cospetto della Chiesa. "Di regola, gli uomini agiscono più seguendo le loro inclinazioni che il loro raziocinio; solo che non se ne avvedono, perché adeguano la propria ragione ai propri impulsi." (p. 279)

Che i grandi spiriti siano propensi all'ateismo, non viene ammesso in linea di principio, per la verità, ma sembra essere tuttavia l'opinione autentica e vera. In particolare, Giordano Bruno viene definito, malgrado il suo ateismo, un genio straordinario, sebbene siano sottaciute certe proposizioni anticristiane del filosofo di Nola. Assai bene si accenna alla pratica di antichi e recenti spiriti liberi, cioè quella di mascherare il proprio ateismo dietro deboli attacchi contro gli ateisti; assai bene si piazza l'osservazione (accompagnata nuovamente dall'inchino d'obbligo verso la Chiesa) che ateismo e deismo vengono perlopiù da paesi in cui gli Arabi hanno signoreggiato a lungo; e assai dettagliatamente, almeno con la spregiudicata compiacenza d'un ricercatore, si rende nota la dottrina del bizzarro ateista tedesco Knutsen. Solo marginalmente viene menzionato Spinoza, ma con grande ammirazione; nell'èra presente, il filosofo olandese gode del massimo consenso, anche se solo una minoranza ha capito i suoi libri.

La Croze si dà l'aria d'un ingenuo, quasi che avesse ricordato tutti questi deprecabili negatori di Dio solo per dimostrare che persone del genere esistono davvero. Con l'atteggiamento più candido e innocente rincara tuttavia la dose (p. 446): non è possibile invero dimostrare l'esistenza di Dio, che non è mai stata dimostrata né dagli apostoli né dai primi padri della Chiesa, essendo solo una questione di interiore convincimento, un affare del sentimento. A questo punto, troviamo enunciato con chiarezza il distacco dalla Chiesa, una specie di pietismo che finisce per spaccarsi – verso la fine del secolo – nella religione del sentimento di Fritz Jacobi (e della sua cerchia devota), oltre che nella religiosità

decisamente non cristiana e antiecclesiastica di Goethe.

Riabilitazioni – Uno speciale settore nella breve Storia dell'ateismo di la Croze è costituito dalla "riabilitazione" del famigerato ateista Vanini; la sua presa di posizione è poi tanto più notevole in quanto la Croze ha in precedenza (p. 269) detto espressamente che i suoi pensieri su Vanini sono applicabili a tutti gli altri atei. Ebbene, Vanini è stato di gran lunga inferiore a Bruno, nel carattere e nel sapere; di lui si evidenziano specialmente la vanità e la sventatezza. La sua fine spaventosa viene narrata dettagliatamente, mentre viene aspramente criticata la sentenza di morte. Lo scellerato Gramond, che per primo pronuncia il verdetto su Vanini e che poi ragguaglia sui supplizi dell'esecuzione con un sadismo da far vergognare un cane da macellaio, viene almeno incolpato di eccessiva crudeltà; neppure l'Inquisizione avrebbe potuto condannare a morte l'eretico che aveva ritrattato in maniera tanto soddisfacente.

In questa "riabilitazione", la Croze tradisce pur sempre un suo vecchio rancore nei confronti di Vanini; perché, in una delle molte maschere con cui Vanini camuffava il suo vero volto, costui aveva una volta lodato oltremodo i Gesuiti, definendo il loro Ordine l'àncora del mondo; l'ex benedettino la Croze non gliel'aveva mai perdonata. Di qui, forse, certe parole sprezzanti sulla mancanza di carattere dello sventurato Vanini. Quanto ai Gesuiti, essi non si erano lasciati ingannare, perseguitando l'ateo ben oltre la sua morte.

Malgrado tutto ciò, la Croze – più arretrato rispetto a Bayle quale sostenitore di princìpi – fu tuttavia più moderno nella sua posizione riguardante la fede in Dio. Era un intellettuale scettico come Erasmo, che si sottometteva alla Chiesa dominante, non potendovisi sottrarre con la fuga, ma che nello scrigno del suo cuore non riconosceva nessuna Chiesa; uno per il quale la religione era affare strettamente privato. Un tardo umanista francese, risospinto dalla sorte alla corte di Berlino.

Se la Croze fosse stato uno storico ecclesiastico ancora più moderno di quanto già non fosse, una cosa avrebbe dovuto imbarazzarlo non poco: il fatto che egli, col suo spirito libertario più o meno pietistico, derivava il suo pensiero anche dai mistici, e questi – a loro volta, e in ultima analisi – dagli scritti di quel Dionigi l'Aeropagita che egli stesso, più e meglio di tutti in precedenza, aveva riconosciuto come un falso, come premeditata falsificazione nell'antichissima guerra verbale sull'essenza di Dio.

Possibile che non gli sia mai venuto in mente di applicare, allo stesso concetto di Dio, codesta idea che ogni diatriba sui dogmi altro non era che una logomachia? Forse fu proprio la componente pietistica insita nel suo pensiero

(prova di Dio nel sentimento, ove tale sentire fosse sincero) ciò che impedì al pensatore del dubbio di riconoscere – nella dottrina dell'esistenza d'un Dio – un dogma non dissimile dagli altri dogmi. Sia come si vuole: fatto sta che, ad un uomo come la Croze, era stato consentito di scrivere così audacemente già nella Berlino del re soldato.

FEDERICO IL GRANDE – L'influenza esercitata sulla letteratura tedesca da liberi pensatori, da deisti e ateisti olandesi, inglesi e francesi, fu del tutto indipendente dal fatto che Federico il Grande – il sovrano determinante fra tutti i prìncipi regionali della Germania – fu pure un libero spirito, tanto da attirare i francesi alla propria corte. Se Federico avesse posseduto una qualche conoscenza del movimento spirituale tedesco, già da principe della corona avrebbe potuto sapere qualcosa dell'esistenza dei temerari razionalisti Liscow, Edelmann, Lau e Stosch, e avrebbe dovuto apprezzare, prima che finisse la Guerra dei Sette anni, in qualità di collaboratori alla missione della sua vita, uomini come Reimarus e Lessing; avrebbe inoltre dovuto sapere – ancor prima di pubblicare la propria ben intenzionata, e purtuttavia stolida dissertazione "*de la litterature allemande*" – che la letteratura tedesca si andava apprestando a raggiungere e a superare il livello degli inglesi e dei francesi, grazie appunto all'opera di Lessing, oltre che agli obiettivi di Herder e alle creazioni del giovane Goethe.

Ma Federico era unilaterale, del tutto sprovveduto nei campi della scienza e della poesia, eccezion fatta per una profonda conoscenza delle opere francesi; e non ebbe neanche sentore della rivoluzione spirituale che, nel corso della sua vita, si andava preparando e compiendo in Germania. Federico era però scusato (ammesso che già la parola "scusa" non sia di per sé antistorica) dal fatto che i libri francesi dei suoi autori preferiti possedevano già una formale eccellenza, allorché in Germania non era ancora superata la rozzezza e la pedanteria del Seicento, negli anni in cui Federico era adolescente e ricettivo; scusabile però, in particolare, perché gli attacchi contro la Chiesa erano in Francia liberi, mondani e pieni di spirito, mentre gli scrittori ad essi congeniali – che fino alla metà del secolo osavano in Germania esprimersi contro la pressione delle autorità e dei religiosi – spesso restavano intimamente inibiti, pedanteschi e antiquati. A conti fatti, Federico fu un buon educatore dei tedeschi persino in questo: grazie alla sua preferenza per i francesi suscitò la collera e l'ambizione dei migliori intellettuali, rendendoli "federiciani" senza poterli reprimere e senza ridurli a servitori di corte.

Il re di Prussia non era certo schizzinoso nelle sue scelte; non era certo in grado di valutare lo spessore scientifico degli uomini, apprezzando a stento i

loro pregi letterari, per quanto correntemente parlasse e scrivesse il francese. Non sempre dignitosamente cercava di guadagnarsi spiriti eccellenti come Voltaire e d'Alembert, attirava a sé personalità egregie come Maupertuis e Lamettrie, offrendo loro protezione; ma era anche privo abbastanza di gusto da preferire, ai suoi migliori connazionali, dei poligrafi di scarso profilo come il marchese d'Argens (per non menzionare personaggi anche più mediocri). La situazione era tale che Federico, personalmente, premiava esclusivamente i francesi ostili alla Chiesa, giudicando già l'irreligiosità in se stessa come prova di merito; ciò nondimeno, non trovava granché contraddittorio il fatto che il popolino tedesco mantenesse un suo religioso servilismo; al punto che, nella medesima Berlino dove il re elaborava un'edificante orazione funebre per il sacrilego Lamettrie, facendola leggere dinanzi all'Accademia, venivano insieme proibiti gli scritti modestamente scettici d'un certo Gebhardi.

Tutt'al più, il marchese d'Argens era una stella di terza grandezza, un epigono di Voltaire, un prolisso e superficiale imitatore di Montesquieu nella forma delle sue "Lettere" ebraiche, cinesi e cabbalistiche; anticristiano non solo in codeste lettere, ma anche nella sua "*Philosophie des gesunden Menschenverstandes*" //Filosofia del comune buon senso// eppoi nella sua traduzione - commentata da Voltaire - del discorso dell'imperatore Giuliano sul paganesimo contro il cristianesimo. Priva di valore storico è anche la sua traduzione e annotazione dell'antico, quasi leggendario ateista Ocello Lucano. Non è certo un titolo di vanto per Federico l'aver chiamato, solo a causa del suo atteggiamento libertario, questo brillante letterato marchese a dirigere l'Accademia delle Belle arti di Berlino; questa società se lo lasciò imporre, così come aveva tollerato che il padre di Federico le avesse imposto quale presidente un "buffone di corte". Determinante, per questo, fu sempre l'ostilità di Federico nei confronti della Chiesa; da lui, infatti, fu coniato il motto: "Un teologo è un animale privo di ragione."

Il rapporto di Federico con Lamettrie è una speciale riprova della sue preferenze intellettuali. Con Lamettrie, che egli aveva eletto a lettore personale, il re aveva un rapporto confidenziale più intimo che con gli altri intellettuali francesi. Voltaire odiava l'ateo Lamettrie, definendolo in ogni occasione un folle ("lui è il contrario di Don Chisciotte; savio nell'esercizio della sua professione, e per il resto in tutto e per tutto un po' fuori di testa"), parlando con sgradevoli espressioni perfino della sua salma, quando nel novembre 1751 Lamettrie muore improvvisamente. A noi interessa, in particolar modo, il tono spregiudicato d'una conversazione serale svoltasi intorno al re; Voltaire ne riferisce a sua nipote.

Il re desidera sapere esattamente in che modo è morto Lamettrie: non avrà mica voluto il cerimoniale della Chiesa cattolica? Ma no, gli dicono difatti che *le brave athée, le gourmand célèbre, l'ennemi des medecins*, se n'è andato da vero filosofo. E il re commenta: "Me ne compiaccio per la pace dell'anima sua"; noi ci mettemmo a ridere di cuore, ed egli ci fece eco, aggiunge Voltaire, il quale soleva d'altronde chiamare Lamettrie, con rischiosa malignità, il "cortigiano ateo del re".

Il marchese d'Argens – Il nobiluomo J. B. de Boyer d'Argens era stato ufficiale e divenne letterato solo quando, a causa d'una ferita, aveva dovuto lasciare la carriera militare; affrontò allora le questioni più ardue con superficialità anche maggiore di quella di Voltaire, al quale rimase peraltro assai inferiore nel sapere e nell'umorismo. La professione di fede di d'Argens era limpida come l'acqua: una certa fiducia è possibile solo per i dati dei sensi umani, ma poiché anche i sensi ingannano, non possiamo fidarci appieno di nessuna conoscenza; nondimeno facciamo bene a venerare un Dio, a conservare la religione cristiana, magari anche il cattolicesimo, quantunque la sua gerarchia costituisca una banda di malfattori.

Il pensiero libertario di d'Argens è così moderato, che egli poteva respingere con apparente diritto l'accusa di deismo come un'insolenza, appellandosi del resto (stavolta con miglior diritto) ai suoi sentimenti di fedeltà al sovrano. Le "*Jüdische Briefe*" //Lettere ebraiche// ebbero un successo anche maggiore delle sue precedenti "Lettere cinesi e cabbalistiche". Era un vecchissimo stratagemma – ripetuto spesso da un mezzo millennio – quello di mettere in bocca ad un saggio ebreo una critica delle istituzioni cristiane. Ebbene, il marchese d'Argens si alleviò ancor di più la fatica facendo viaggiare senz'altro tre ebrei illuminati, oltremodo dotti e sprezzanti del cerimoniale, attraverso tutti gli Stati europei e anche più in là, e facendo sì che i viaggiatori si scambiassero lettere del tutto impersonali e oggettive, in cui si discorreva, senza ordine e forma, di istituzioni politiche e della storia dei rispettivi paesi, di società e di arte, della vita delle donne, e in special modo delle sette religiose. Ora, sia per educazione familiare sia in conseguenza dei loro studi, i tre ebrei si riconoscono in un puro monoteismo, essendo pertanto in sintonia coi deisti inglesi e avendo, in quanto ebrei, doppio motivo di schierarsi a favore d'una generale tolleranza.

Non si trova di certo, alla base di queste 203 lettere, un progetto metodologico o artistico; neppure la tesi principale è inopportuna o invadente, giacché gli scriventi nutrono una dovuta, alta considerazione per il re in cielo e per tutti i re della terra; e giudizi taglienti, a dire il vero, sono pronunciati solamente sulle

persecuzioni religiose, sull'Inquisizione e sui Gesuiti; degna di nota, inoltre, è una certa asprezza contro le istituzioni dello Stato francese.

Oltretutto, non si dovrebbe trascurare che tutte le "Lettere" di d'Argens erano apparse e avevano avuto successo nella buona società prima che fosse data mano all'*Encyclopédie* di d'Alembert e di Diderot; certo, per la liberazione dello spirito pubblico l'Enciclopedia avrebbe lavorato in modo incomparabilmente più radicale, più ribelle, anche se qua e là più cautamente; il terreno, tuttavia, veniva preparato anche dai minori, da epigoni di Voltaire, com'era appunto d'Argens.

Dalle "Lettere ebraiche" apprendiamo in quale libera maniera, prima dell'Enciclopedia, si discorresse nei salotti parigini su temi come Stato e Chiesa, scienza e belle arti. A tu per tu si era molto più irreligiosi che in una cerchia più ampia, nelle lettere confidenziali più arditi che in quelle destinate alla comunicazione, o addirittura alla stampa. Voltaire e gli Enciclopedisti agivano sull'opinione pubblica in tutte le questioni riconducibili alla filosofia; in precedenza, libri come quelli del marchese d'Argens erano già stati dei canali immediati della pubblica opinione. Non si sbaglia supponendo che d'Argens, corredando i suoi libri di aneddoti erotici e di violenti attacchi al clero, seguisse bensì la sua personale propensione, ma sperasse pure di incrementare in tal modo lo smercio dei suoi scritti.

Il linguaggio di d'Argens poteva essere molto più libero e meno prudente di quello dell'Enciclopedia, precisamente perché egli eludeva le questioni centrali dell'Illuminismo, lasciando stare Dio, libertà e immortalità, e accontentandosi, per mezzo di cento piccole storie sulle diverse idee di popoli e di epoche diverse, di preparare il terreno per questa tesi di fondo: vi sono state sempre e dovunque persone buone e cattive, nel che la religione non c'entra più di tanto. Volendo proprio individuare una tendenza unitaria nelle "Lettere ebraiche", sarebbe suppergiù quella che Locke – il filosofo prediletto di d'Argens – difese in maniera convincente sia contro gli scolastici sia contro i cartesiani: che non esistono idee innate, né in morale né in religione. In filosofia, come in teologia, D'Argens è un indifferentista; inveisce contro i Gesuiti come farebbe un convinto protestante, mette in guardia da loro popoli e prìncipi, ma non se ne lascia fuorviare fino al punto da lodare i principali avversari dei Gesuiti, cioè i Giansenisti; parla con stima di Lutero e di Maometto (merita di esser letto in proposito un raffronto tra il fondatore dell'Islam e l'iniziatore dell'ordine gesuitico, da p. 344 in avanti), ma in particolar modo tratta sporadicamente delle religioni dell'Oriente; ribadisce tutti gli attacchi dei moderni contro Aristotele e la Scolastica, contro l'unilateralità dell'insegnamento umanistico nelle scuole,

pur restando lui stesso profondamente radicato in questo genere di formazione scolastica.

Il concetto di libero arbitrio è troppo difficile per lui; e non dice che scempiaggini ogniqualvolta vuol prendere posizione in merito. Riguardo all'anima e relativa immortalità, vorrebbe stare dalla parte di Locke "il più savio tra i saggi del mondo", ma le concezioni dualistiche di Cartesio se le trova sempre tra i piedi. Quanto al concetto di Dio, infine, d'Argens parla come uno dei più recenti deisti: vi accenna come a qualcosa di ovvio, ma con più cortesia che devozione. Suona davvero ironico quando osserva all'occasione (IV, p. 39) che l'esistenza di Dio sembra alle persone più sempliciotte – ai nostri giorni – più necessaria di quanto non fosse agli antichi sapienti; inoltre, per codesta esistenza, v'è pure (III, p. 22) la tradizionale prova da una prima causa, a dire il vero buttata lì, come fosse lui stesso tediato da tali vuote astrazioni. L'ateismo, poi, lo tratta con la medesima furba indignazione usata da Voltaire. Lui è d'altronde sicuro (lettera 31) che nessun ateo è davvero convinto della propria opinione, nemmeno i capi degli ateisti. Il formarsi della coscienza e della vita intellettiva, dagli atomi della materia, è per lui inintelligibile. (Con ragione, se non fosse che trova per questo solo triviali argomenti.) Sennonché al marchese non piacciono neppure i devoti ipocriti. E ne parla, a mo' d'introduzione, in questi termini:

"Io biasimerei un ateista, se ne esistesse uno, meno d'una persona che crede in una divinità e che la venera in una maniera in cui sa di farle dispiacere. L'uno offende un essere della cui grandezza e potenza è persuaso, l'altro non commette in fondo altro misfatto se non quello di persistere nella sua cecità. Non v'è dubbio che un re di Francia sarebbe meno irritato contro un arabo ignorante, sicuro che non è mai esistito un re di Francia, che non contro uno spagnolo che volesse attaccarlo con discorsi a lui sgraditi."

Assai notevole è (nella lettera 140) un'esternazione sulla conversione di atei in punto di morte. Racconta il caso del conte di Rochester, commentandolo subito: "Così fanno in generale tutti i negatori di Dio. Fino a che sono sani e forti, non ne vogliono sapere di Dio e della sua presenza. Costoro sanno trascinare il loro pensiero attraverso tutti i vizi con discreta tranquillità. Appena stanno per morire, però, si dissolve tutta la loro erronea saggezza." Il marchese d'Argens si distingue dai devoti solo perché ha scarsa considerazione per queste conversioni *in extremis*, più precisamente per il fatto che codesti filosofi – nella loro ultima ora – si dichiarano sempre a favore di quella religione in cui sono casualmente nati, e non per la religione deistica razionale.

"Non è la ragione, ma piuttosto la paura e il tremore, a persuadere una persona

che non ha mai creduto in un Dio, se non nel momento in cui sta per esalare il suo spirito (...) E dunque, non mancano motivi per disprezzare qualcuno che, finché è sano, si rifiuta di prestare fede alla più perspicua verità del mondo, e poi, quando cade ammalato, si abbandona ai più risibili pregiudizi!"

GIUSEPPE PANTHER – Il suo deismo non trattiene il marchese d'Argens dall'impiegare contro il cristianesimo anche l'arma più disgustosa: la favola di Panther, padre del nazareno fondatore della religione.

Non sono riuscito, nella ricerca del nome Panther (o Pandira) quale padre d'un figlio illegittimo chiamato Gesù di Nazareth, a risalire più indietro del malfamato scritto di Sefer Toldoß Jeschua Hanazari, che nel 1705 (in lingua latina, manco a dirlo) vide la luce sotto il titolo "*Historia Jeschuae Nazareni, a Judaeis plaspheme corrupta*", e che ancora oggi continua la sua clandestina esistenza nel più sordido commercio librario. Vi si racconta una delle innumerevoli storie adulterine tipiche dell'età rinascimentale: come la bella Miriam scappasse dal suo geloso marito e come generasse diversi figli col non meno avvenente Joseph Panther. Particolarmente disgustoso è il racconto di come Gesù estorse a sua madre la confessione della propria colpa, e poi ammazzò suo padre; sciocche alcune derisioni e ridicoli i dati sulla prima diffusione del Cristianesimo. A cotali invenzioni dell'odio rabbinico si farebbe troppo onore se si volesse citarle tra quei libri che hanno contribuito ad allontanarsi dalle religioni positive; è un libro tipico della superstizione ebraica, e per giunta cabbalistica, rivolto con cieco livore contro il fondatore della consorella religione cristiana. Solo ed esclusivamente il nome favoleggiato d'un padre naturale di Gesù è stato utilizzato dagli illuministi francesi contro i vangeli; tra gli ultimi, l'ha usato quel monello di Parny. Per la prima volta, a quanto ne so, lo usa appunto il marchese d'Argens che, nelle sue "Lettere ebraiche" (lettera 158-160), menziona alcuni passi di tale spazzatura, con l'indignazione richiesta dal caso, ma pur sempre con intenzione anticristiana.

IL "CODINO" SCHULZ – Ora, prima di passare dalla cerchia francese di Federico il Grande agli uomini che – al di là del ristretto dispotismo illuminato del re e oltre ogni orizzonte illuministico – contribuirono a liberare la Germania e il mondo dagli interessi teologici (al filone, cioè, che porta da Lessing a Goethe), intendo evidenziare – mediante l'esempio d'un religioso a torto dimenticato – quali posizioni ereticali, dall'interno della Chiesa stessa, fossero possibili sotto il regno di Federico.

Dai suoi contemporanei fu chiamato "predicatore codino" perché aveva

spinto la sua audacia al punto di salire sul pulpito senza parrucca,[49]

Mentre i suoi confratelli, non senza spirito delatorio, lo spacciavano semplicemente per ateo. Ma il suo nome era Johann Heinrich Schulz (1739-1823) e, come teologo, fu discepolo dei timorati liberi pensatori Semler e Michaelis. Per decenni, fu parroco evangelico a Gleisdorf e in altri piccoli centri[50].

A partire dal 1783, pubblicò (anonimamente) una serie di scritti che, per la verità, non negavano espressamente Dio e l'immortalità (bensì la libertà umana), ma che tuttavia si spingevano – anche nel tono – più in là dei deisti inglesi, ed oltre gli illuministi tedeschi, tanto che della religione cristiana non avanzava veramente granché. Gesù, dunque, aveva insegnato suppergiù quanto segue: se avete assolutamente bisogno dell'idea d'un essere supremo, allora immaginatevelo come un padre che sta nei cieli; se dovete pregare con tutte le forze, allora pregate all'incirca "padre nostro", e così via. La religione non può essere il fondamento della morale; e si dovrebbe smetterla con tutto il ciarpame soprannaturale e col linguaggio predicatorio. Ma è sul Vecchio Testamento che Schulz ne disse di tutti i colori. Ecco, Mosè fu in realtà un impostore; alle bande armate ebraiche, quel figlio naturale d'una principessa egiziana diede ad intendere orrende assurdità e scemenze; e insomma, il concetto ebraico di Dio non può che essere cancellato ed estinto.

Finché visse re Federico, Schulz visse praticamente indisturbato; eppure, oltre ad alcuni ortodossi, ci si misero anche rigorosi illuministi (Bahrdt e Nicolai) a rendergli la vita difficile. E quando lui, dopo la morte del re, seguitò a scrivere di religione e di libertà di coscienza, venne ripresa l'inchiesta che il ministro di Federico, il kantiano Zedlitz, aveva stroncato assai duramente contro il supremo Concistoro, sostenendo che il religioso doveva sì predicare il suo catechismo,

49. Anche del padre di Fechner (in una biografia scritta dal nipote del filosofo Fechner) si vociferava che avesse predicato – precisamente "per la prima volta" – senza parrucca, e che la sua comunità ne fosse stata scandalizzata. A me sembra, tuttavia, che Schulz – tutto sommato – abbia diritto, più del vecchio Fechner, alla gloria di aver per primo messo in pratica quel tipo di riforma. Del resto, l'intera polemica del codino, che nel primo processo a Schulz ebbe una rilevanza pressoché equipollente alla sua negazione della divinità di Cristo nel secondo processo, altro non è che una questione di costume clericale dal pulpito: la parrucca (una moda parigina, a partire dal 1620), in uso tra la gente di mondo, non venne tollerata a lungo dai religiosi; ma dopo essersi affermata, fu di nuovo un eretico a scambiare la parrucca con una treccia di capelli. La differenza tra acconciatura e dogma non è poi così grande.

50. Un certo signore von Bismarck aveva chiamato il giovane e combattivo predicatore a Hirschfelde, presso Straußberg, ma presto, nel 1782, bisticciò con lui, anche a causa del codino; in seguito si riconciliò con lui, giungendo addirittura a prospettargli un pieno mantenimento, qualora gli fosse toccata una destituzione da parte del consiglio ecclesiastico.

ma che lo scrittore era libero.

Ancora nell'anno della morte di Federico, Schulz dimostrò di esser legittimato a dire la sua in una questione di vasta importanza. Quando Fritz Jacobi contribuì a riscoprire il disprezzato Spinoza, grazie alla pubblicazione del proprio incontro con Lessing, quando Herder e Goethe si riconobbero – insieme a Lessing – nel "principe degli atei", quando il povero Mendelssohn fallì miseramente, ebbene, in quel momento Schulz scrisse (di nuovo in forma anonima) un libello di straordinario acume: "*Der entlarvte Moses Mendelssohn oder völlige Aufklärung* (...)" //Lo smascherato Moses Mendelssohn, ovvero completa comunicazione dell'enigmatico magone di M.M. per la notificazione dell'ateismo lessinghiano ad opera di Jacobi (Amsterdam 1786)//.

Senza neanche un filo di antisemitismo, il piccolo Mendelssohn viene presentato per come si collocava a fianco del grande Lessing; sicché mi rammarico molto di non aver saputo nulla del predicatore codino né di questo scritto allorquando – anni orsono – curai una nuova edizione dello "*Spinoza-Büchlein*" //Libretto su Spinoza// di Jacobi, nella cui introduzione ebbi a parlare di Mendelssohn. Altrimenti, non avrei potuto non ricordare l'interpretazione che il predicatore Schulz dà del fatto che Mendelssohn è impaziente di comunicare a tutto il mondo la scoperta che Lessing era stato spinozista, cioè ateista, mentre tre anni dopo cerca tutte le scappatoie per far apparire inaffidabile il racconto di Jacobi.

Nella sua "Gerusalemme" Mendelssohn si mostra ligio, in maniera totalmente ortodossa, a tutte le leggi della Bibbia, anche a quelle obsolete, suscitando così il malumore degli ebrei berlinesi non credenti, anzi ormai ateisti; contro codesti rinnegati "correligionari" erano infatti rivolte le sue declamatorie condanne dell'ateismo. In questo periodo – nel 1784 – si parlò molto d'un libro di imminente pubblicazione "*Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit*" //Riflessione filosofica su teologia e religione in generale, su quella ebraica in particolare// (ne era autore, senza dubbio, lo stesso Schulz); erroneamente, Mendelssohn aveva creduto che lo scritto fosse spinozistico nonché rivolto a colpire la sua "Gerusalemme"; e aveva pertanto rinunziato alla sua intenzione di scrivere sulla vita di Lessing, preparando una requisitoria contro gli atei. Quella "Riflessione filosofica" uscì puntuale per la fiera di san Michele, ma era tutt'altra cosa da quella che Mendelssohn si aspettava; però metteva talmente alle strette gli ebrei ortodossi, difendeva così apertamente gli ebrei quasi aconfessionali, che Mendelssohn vide messa a repentaglio tutta la sua posizione, nel caso in cui la scoperta di

Jacobi venisse ora divulgata[51].

51. Della "Riflessione filosofica" uscì nel 1786 una seconda edizione invariata. In breve, Schulz non è un antisemita; al riconoscimento dei diritti civili degli Ebrei egli si limita a porre una sconcertante condizione: essi dovrebbero uscire dalla loro comunità religiosa, senza tuttavia passare al Cristianesimo; in questo modo (dapprima con gli ebrei) si potrebbe sottrarre ai sacrestani la certificazione relativa a nascita, matrimonio e morte. In verità, il piccolo Moses Mendelssohn viene trattato ancora peggio del grande legislatore Mosè. Schulz offre la sua protezione agli ebrei libertari di Berlino contro le prediche aspre e violente di Mendelssohn. Nessun cristiano poteva scrivere in quel modo. Per lui, Gesù è un uomo savio e buono, suppergiù come Socrate; non si può decretare quale dei due meriterebbe la preferenza. Dei racconti degli evangelisti non ci si può fidare. La religione così detta cristiana non proviene certo da Gesù: il quale non volle imparare né insegnare alcuna religione.

Ma costui non ha neppure conosciuto ciò che noi chiamiamo uno spirito, ciò che consideriamo Dio; egli voleva soltanto abbattere la spaventosa rappresentazione di Geova. Ciò che chiamiamo Dio non è che una immagine che gli uomini si fanno della necessaria concatenazione del mondo. Dio è un nome per la ragione sufficiente del mondo. Ciò che Schulz qui enuncia, ora nel linguaggio di Wolff, ora già nel linguaggio materialistico del "*Système de la Nature*", è oramai aperto spinozismo, quasi sempre rinunziando al puro suono verbale "Dio". Chi riconosca una qualunque ragione sufficiente del mondo, non potrebbe essere ateista. Comunque si voglia immaginare questa ragione, rimanga pure affare della fantasia; la fantasia di ciascun individuo fornirà a lui la sua personale, peculiare forma di divinità. Così Schulz perviene alla formulazione dell'enunciato sorprendentemente accattivante: "Ciascun uomo è un ateo agli occhi dell'altro." E scava ancora più a fondo quando rilancia: la stessa persona non cessa di essere un ateista, ogni qualvolta si confrontano tra loro le mutazioni che intervengono nelle sue rappresentazioni in periodi diversi. Comunque si nomini la causa del mondo – che si dica dio o mondo, che si dica energia o natura – è sempre un segno di riconoscimento, nient'altro che una parola d'ordine: l'unico fondamento dell'edificio della gerarchia. "Niente da fare: l'ateo è una persona pericolosa e sarà bruciato!" [che ricalca il verdetto, ripetuto tre volte, nel versetto "E con ciò? Niente da fare: l'ebreo sarà bruciato...!", emesso dal Patriarca cristiano di Gerusalemme nel "Nathan il Saggio" di G. E. Lessing, N.d.T.]. Sennonché Schulz va ben oltre questa derisione degli inquisitori degli eretici. L'ateo, che è buono senza dover sperare in remunerazioni, è la persona migliore. Di più, è anche tollerante; e nessuna religione potrebbe, in quanto tale, intimare la tolleranza. Tutti gli atei dichiarati, riconosciuti come tali, si sono fatti conoscere come moralisti assai seri e appassionati, essendo stati uomini personalmente ineccepibili.

Malgrado questo quasi violento intervento in difesa del diritto degli atei, conviene collocare il predicatore Schulz ad un livello ancora superiore. Egli è un dotto alunno dei migliori deisti inglesi, ormai anche di Hume; e sa già che l'ormai nota "ragion sufficiente" del mondo non potrà mai diventare un oggetto di conoscenza sensitiva. L'uomo, pertanto, non ha nessun discernimento, nessuna veduta: né nel fondamento del mondo, né in quello d'un granello di sabbia. L'uomo non sa che cosa sia la divinità. La quale voleva rimanere non scoperta, e non vuole i miei servizi e le mie adorazioni. "Io non posso quindi occuparmi di nessuna religione." Se ne prenda atto: il povero Schulz, predicatore in Gleisdorf, senza conoscere la Critica della ragion pura, unicamente grazie allo studio degli illuministi religiosi, era pervenuto là dove ai

Di qui i suoi sforzi per reprimere il saggio di Jacobi su Spinoza; di qui – dopo la sua pubblicazione – la rabbia impotente e, in conseguenza di ciò, lo stolto tentativo di stornare da Lessing l'accusa di ateismo. Meschine, dunque, erano le sue motivazioni, futili quanto il suo punto di vista. Il giudizio complessivo del predicatore Schulz è duro, sì, ma non ingiusto: Mendelssohn non aveva mai scoperto o inventato nulla di nuovo, aveva scritto certo un pregevole stile tedesco, ma si era mostrato – rispetto alla sua religione – piccino e povero di raziocinio. Schulz va troppo oltre (forse, perché chi può voler adottare qui una decisione?), là dove sembra supporre che a Mendelssohn, nella sua ortodossia, stesse a cuore solo un migliore smercio della sua traduzione della Bibbia, e dove lo incolpa di esser stato invidioso della gloria di Lessing. Certo, una tale invidia sarebbe stata una triste presunzione.

Contro Zimmermann – Già dallo scritto del 1786 doveva risultare evidente che Schulz parla molto disinvoltamente dell'"ateismo" di Lessing, parteggiando apertamente per l'ateista. Ma re Federico non era ancora morto, per cui non si osava perseguitare la libertà di pensiero. L'ignominioso processo per eresia ebbe inizio solo quando Schulz (con tutti i rinomati illuministi) si schierò contro Zimmermann, duro avversario dell'Illuminismo, scrivendo nel 1788 un coraggioso opuscolo contro Zimmermann. Era apparso intanto (luglio 1788) l'Editto di religione del reazionario, ma anche inetto ministro Wöllner; incominciavano le punizioni disciplinari dei liberi pensatori (Kant compreso), cosicché Schulz – nel famigerato pamphlet "*Dr.Bahrdt mit der eisernen Stirn*" //Il dottor Bahrdt dalla faccia di bronzo// – venne imbrattato, accanto ai migliori razionalisti, di insulti e calunnie, ingiuriato con l'epiteto di "predicatore codino", bollato come "fatalista", nelle guise sconce e oscene di cui questo lavoro di Kotzebue è tutto intriso.

Il secondo scritto di Schulz contro Zimmermann ha per titolo "*Über Religion, Deismus, Aufklärung und Gewissensfreiheit*" //A proposito di religione, deismo, illuminismo e libertà di coscienza//, Germanien 1788.", dove la sua tesi è: esaltazione di Federico il Grande e accusa contro il clero. "Ogni popolo incomincia con la teocrazia e finisce con beffa ed esecrazione nella truffa pretesca."; dai tempi di Lutero, per colpa dei religiosi, stiamo guadando nelle paludi della dogmatica e della simbolica. L'Editto di religione di Wöllner viene condannato con le più dure espressioni; tre anni prima, solo un pazzo avrebbe

---

nostri giorni sono giunti gli spiriti liberi, versati in tutte le scienze morali e naturali, ossia gli agnostici.

ritenuto possibile qualcosa del genere. "Impostori!": l'epiteto, con allusione all'ipotesi truffaldina del Medioevo, viene ora scagliato in faccia ai difensori della religione. Ovviamente, viene esaltato il "grande Lessing", e in particolar modo Voltaire "il genio più privilegiato di tutti i tempi, uno dei massimi benefattori del genere umano."

Pura onestà vuole che si collochi il "predicatore codino" Schulz là dove gli spetta per questa sua professione di fede: perché è sì un ateista, ma non senza un bisogno religioso nel suo animo. Non può più dirsi cristiano, dal momento che, della religione razionale sua (e di Socrate), dice espressamente che non predica la croce. E di ciò che attiene sicuramente ad ogni fede nella rivelazione – ossia dell'immortalità dell'anima – non sente il bisogno. Una volta parla in maniera panteistica, ma altrimenti vuol esser classificato fra i tolleranti deisti. A me, tuttavia, sembra decisivo il passo (p. 115) in cui respinge ogni idea d'un Dio personale in questi termini: "Sono fermamente convinto che sia meno empio non credere in nessun Dio, che credere in un Dio teologico, ovverosia in un passionale e debole assassino della creazione, in un Dio, insomma, che somiglia agli uomini in tutto e per tutto".

Processo al predicatore Schulz – Sul "processo religioso" intentato al predicatore Schulz possediamo due libri (con questo titolo): una raccolta di documenti (del 1792, prima dell'emissione del verdetto) ed una memoria difensiva di Volkmar (1846); ma anche il primo è compilato a scopo difensivo. Io seguo di massima la versione di Volkmar, che ha per titolo "*Religions-Prozeß des Prediger Schulz zu Gielsdorf, genannt Zopfschulz, eines Lichtfreundes des 18.Jahrhunderts*" //Processo di religione del predicatore Schulz, di Gleisdorf, soprannominato Schulz dal codino, amico dei lumi del Settecento//. Ho già ricordato come, negli anni 1782 e 1783, Schulz fosse stato denunciato da un avido fittavolo contro il quale lui aveva difeso i poveri contadini; l'autorità ecclesiastica voleva citare quell'uomo dinanzi al proprio tribunale, ma il ministro Zedlitz lo protesse, rimproverandogli solamente l'inopportuna memoria scritta di cui si era servito contro i suoi nemici. Sennonché, dopo la morte di Federico, ricominciarono delazioni e denunce nei confronti del predicatore. Vennero inviate delle spie tra le sue comunità, e finalmente, nel 1791, lo scomodo predicatore fu chiamato a rispondere del suo operato. Ebbe tanto coraggio da proclamare pubblicamente, in propria difesa, suppergiù quanto Reimarus aveva scritto solo per sé, tendendolo nascosto per la durata d'una generazione, fino alla propria morte. E fu talmente spavaldo da appellarsi ad un'ipocrita espressione contenuta nell'Editto di religione: proibito era solamente ciò che

ripugnava alla spirito del vero cristianesimo. Affermò di insegnare nelle sue comunità la genuina religione di Gesù: non certamente la Trinità, non la divinità di Cristo, non la redenzione, giacché nella Bibbia non v'è traccia di cose siffatte. Quanto a Mosè, ebbene sì, l'ha definito realmente un mentitore e un impostore, benché non con termini tanto espliciti; Mosè, difatti, era in contraddizione con gli insegnamenti di Gesù e con la ragione.

Il prestigio di Federico era però ancora così vivo, che il criminologo Amelang progettò uno scritto in difesa di Schulz in cui si reclamava piena libertà di coscienza: Schulz doveva esser assolto, non foss'altro perché le sue comunità non si sentivano offese dalle sue eresie. Nella decisiva votazione, non risultò alcuna maggioranza contraria all'"amico dei lumi". Il quale venne difatti assolto, perché era un predicatore invero non luterano, ma tuttavia cristiano; la condanna riguardò solamente le spese del procedimento. A chiare note, gli autori del verdetto prendevano posizione a favore dell'antichiesastico concetto che le verità basilari del Cristianesimo si dovessero ricercare solamente nelle parole del Signore, non in altri passi biblici o nella tradizione. In fin dei conti, la libertà di credere non vigeva solo per i singoli, ma anche per intere comunità; quelle affidate a Schulz erano più che soddisfatte, da 27 anni, del loro predicatore. Per giunta, era tuttora in vigore la decisione del ministro Zedlitz favorevole a Schulz.

Federico Guglielmo II fece conoscere il suo regale sfavore, specialmente contro il preposto Teller; ma il re era sovrano nella propria terra. A dispetto del verdetto giudiziario, malgrado i desideri dei patroni e delle comunità, fu applicata la superiore giurisdizione di gabinetto, e il predicatore destituito dal suo incarico; anche i consiglieri della corte suprema furono colpiti da ammende. Sotto il regno di Federico Guglielmo III venne concessa una revisione del processo; nondimeno, per motivi formali, quella destituzione fu confermata. Per grazia speciale del nuovo sovrano, il predicatore Schulz ottenne un vitalizio da qualche parte degli uffici finanziari (stando ad una glossa: quale scrivano presso una manifattura di porcellane), fino al pensionamento nel 1808. Così, oscuramente, finì l'esistenza d'un uomo di carattere che, è pur vero, non si può mettere all'altezza delle nostre massime guide spirituali, ma che tuttavia – di fronte al bigotto ministro Wöllner – seppe comportarsi con più coraggio di Kant, e che, pur non essendo di certo né pensatore né poeta, fu tuttavia un degno alunno di Lessing.

Lessing – Circa l'atteggiamento del giovane Lessing nei confronti del deismo, nulla è più importante della sua commedia "Lo spirito libero" (*Der Freigeist*),

progettata da lui a vent'anni, e rappresentata prima che ne compisse 25. Qui non c'interessa sapere se e quanto egli ne fosse debitore ai modelli francese, danese o inglese; e neppure ci dovrebbe turbare il problema estetico, quantunque non sarebbe difficile la riprova che molte opere giovanili di Lessing – in particolare questo "Spirito libero" – sono state sottovalutate nel loro significato persino da appassionati studiosi di Lessing: in questo pezzo, almeno. Sia la lingua drammatica, sia l'acume di Lessing sono ad un'altezza rispetto alla quale i livelli di tutti i contemporanei appaiono assai modesti.

Ebbene, si può rendere la trama della commedia facendo apparire il chierico credente come l'uomo più nobile, e il suo antagonista – cioè lo spirito libero – come il mattacchione correggibile, che infatti alla fine viene costretto a convertirsi, come in una normale commedia di vecchio stampo. Questo è il senso in cui Lessing, da bravo figliolo, vuole che si legga il suo pezzo, dato che al suo severo padre annuncia (28 aprile 1749) che scriverà una commedia sugli spiriti liberi e sugli spregiatori della casta clericale, sicché il padre avrebbe poi lasciato perdere molto del suo rigore. "Insomma, un cristiano non potrà ridere dei propri vizi? E i vizi meritano poi tanta considerazione?". Di fronte al signor pastore, dunque, il pensiero libertario vien definito un vizio.

Basta però leggere in prima battuta il lavoro teatrale, per accorgersi subito che il giovane poeta era lontanissimo da siffatta tendenza. Luci ed ombre sono ugualmente ripartiti; ma, a guardar bene, il pio religioso è alquanto noioso con la sua insopportabile magnanimità, mentre il libertario – che col suo ruvido impeto ricorda già le amabili lacune del Templario nel Nathan – è rappresentato molto più vividamente. E non è nemmeno giusto che, nell'epilogo, il libero pensatore si converta; ammette soltanto, con sincere parole, di essersi sbagliato quanto al carattere del religioso: "Se mi sbaglio così in tutto, devo essere un uomo davvero detestabile!" ...Se! Non una confessione, dunque, ma la conclusione d'un pezzo teatrale.

Io ritengo tuttavia di poter mostrare che Lessing stava davvero, nel suo intimo, dalla parte del suo personaggio, rappresentante del libero pensiero.

Si osservi il progetto della commedia, illustrato esaurientemente per la prima volta da Hempel. Vi si trova un indice dei personaggi che, anche per altri versi, fornisce piccoli suggerimenti storico-letterari. I personaggi sono caratterizzati minuziosamente. Il religioso è "tanto virtuoso e nobile quanto devoto"; il libertario è "senza religione, ma pieno di virtuosi sentimenti". Nello stile pregnante di Lessing, l'annotazione "senza religione" non dev'esser presa alla leggera; un deista – secondo il linguaggio del tempo – si riconoscerebbe nella religione naturale, per cui l'eroe di Lessing è indubbiamente un ateista, in maniera tale

che il poeta gli attribuisce sentimenti virtuosi.

Ancora nel 1717, nel 14 capitolo della sua "Drammaturgia amburghese", Lessing inserisce una singolare parola a sostegno del suo lavoro giovanile. Questo era stato rappresentato il 12 maggio sotto il titolo ingannevole "*Der beschämte Freigeist*" //Il libero pensatore//; probabilmente non (come adduce Lessing) per distinguerlo da un pezzo omonimo, ma per riguardo verso le autorità ecclesiastiche.

Lessing protesta alquanto evasivamente ("Che importanza ha il titolo?"), ma anche contro la modifica del titolo. "Per la verità, non si può dire che sia svergognato uno che si migliora". Seguitando a protestare, Lessing aggiunge che il protagonista non è l'unico spirito libero del dramma; vi sono, oltre a lui, un libero pensatore avveduto (il fidanzato), uno indifferente riguardo alla verità e all'errore, ed in più un libertario malizioso; ebbene, Lessing non lo dice, ma si legge tra le righe che il suo Adraste è un libertario riflessivo, nobile e sicuro di sé.

In un annuncio dei suoi stessi scritti, che secondo l'odierna etica letteraria sarebbe riprovevole, Lessing parla (Vossische Zeitung, 3 maggio 1755) delle difficoltà di portare questo carattere sul palcoscenico. "No, non è stato così facile." C'è bisogno di dimostrare come queste difficoltà consistano nell'avversione per questo libero carattere? Volendo mettere in scena il suo libertino, Lessing doveva dargli per forza un pio antagonista ancora più virtuoso, doveva insomma prospettare un "miglioramento". Il Lessing giovane non era ancora il poeta del "Nathan". Mi sembra evidente che facesse delle concessioni quando forniva il suo Adraste di tante umane debolezze; proprio a causa di queste concessioni il pio antagonista è risultato così tedioso. Tant'è vero che, nel "Nathan", l'esponente della devozione autentica è un uomo semplice, l'esponente della Chiesa un mascalzone.

Poc'anzi, dalla didascalia "senza religione", ho potuto trarre la conclusione che Adraste non è solamente uno spirito libero in generale, ma un ateista bello e buono; credo di poterlo rendere più verosimile dalla trama stessa. Nella farsesca scena della servitù (atto II, scena 5°) i domestici parodiano le opinioni dei loro padroni. Lo sciocco Martin, servitore del religioso, non vuol credere ciò che gli ha detto Johann, il servo del libero pensatore: che Adraste sia cioè un ateo (dato che un ateo non sarebbe una persona), bensì una belva, un cannibale, un mostricciattolo. Ora, nella prima stesura, questo Johann vien definito una "scimmia". È palese che l'appellativo di "ateo" dev'essere un peggiorativo dell'epiteto "spirito libero"; ma è altrettanto palese come la descrizione che lo "stupido" Martin fa d'un ateista dovrà apparire ridicola, e che lo spettatore

dovrà ben ammettere (con l'autore) che l'ateo è tutt'altro che un mostro, bensì una persona come tutte le altre. Per chiunque potesse ancora dubitarne, ecco un altro passo, in chiusura del primo atto. La scimmia del libero pensiero consiglia al suo padrone di rinnegare un debito da pagare, dato che egli aveva spesso schernito ogni forma di giuramento. Adraste replica: "Ma io lo facevo sul giurare in quanto tale, non già in quanto pura assicurazione della propria parola. La quale, per una persona onesta, dev'essere sacra, quand'anche non c'entrassero né Dio né altro genere di punizione."

"UOMO SENZA RELIGIONE" – Al numero 106 delle "Lettere sulla Letteratura" – tra il ciarpame d'una polemica alquanto superata – si trova un passo la cui importanza è passata inosservata, forse, proprio perché si annida in mezzo ad enunciati obsoleti. Ad un certo punto, Lessing si mostra irritato dall'affermazione di Basedow o di Cramer, secondo cui un uomo senza religione non può essere persona proba e onesta. Lessing interrompe la confutazione delle prove bigotte con una breve indagine del significato che può avere l'espressione "uomo senza religione".

"Dunque, un *uomo senza religione* può voler dire, intanto, un uomo che non è cristiano, che non ha cioè quella religione che un cristiano chiama la religione per antonomasia. Questo è il primo significato. Oppure vuol dire un uomo che non accetta alcuna religione *rivelata*, che non è quindi né cristiano, né ebreo, né musulmano, né buddista, se non di nome, ma che riconosce nondimeno una religione *naturale*, lasciando agire su di sé le verità della medesima. E questo è il *secondo* significato. Oppure vuol dire un uomo, che non è convinto né di una religione rivelata né di una religione naturale, negando pertanto ogni sorta di doveri nei confronti d'un essere superiore. Questo è il *terzo* significato. Orbene, l'espressione *uomo senza religione* non dovrebbe avere più di questi tre significati. Sennonché io non so come sia accaduto che se ne dà pure un *quarto*, per cui s'intende per esso un uomo – e voglio usare senz'altro l'espressione diretta – considerato pazzo o scellerato, che si *fa beffe* di tutte le religioni."

Fin d'allora (1760), Lessing era avvezzo ad usare le sue parole con estrema precisione; siamo pertanto autorizzati a prenderlo in parola. A questo punto, mi sembra molto importante il fatto che egli introduca nei primi tre significati di "uomo senza religione" anche l'ateista senza macchia, irreprensibile, chiamando pazzo o scellerato unicamente il derisore della religione. Tant'è vero che l'uomo senza religione del terzo significato – ovvero l'uomo che nega sia la religione rivelata che quella naturale, e quindi tutti i doveri verso un essere superiore – è palesemente un ateista. Ebbene, Lessing argomenta che l'affermazione

per cui un uomo senza religione non può essere un'onesta persona non può assolutamente riguardare un non cristiano, che appartenga ad un'altra religione rivelata, ma che è altrettanto impossibile che riguardi un credente della religione naturale; in modo tale, può riguardare solo l'ateista. Ma anche in questo caso la prova non funziona. Qui, infatti, si presuppone come dimostrato ciò che si nega, introducendo nell'interpretazione dell'onestà certi doveri che doveri non sono. Ne consegue che l'ateista può esser benissimo una persona onesta.

Si osservi con quanta audacia Lessing ha sopravanzato il motivo conduttore di Bayle; Bayle aveva sempre insegnato che un ateista poteva esser un buon cittadino in virtù del proprio temperamento, in certa misura contro i suoi princìpi, e che l'ateismo non era così pericoloso alla collettività quanto la superstizione. Lessing, invece, coglie nel segno quando, con una nuovissima sorta di penetrazione, anzi con un'impercettibile critica del linguaggio, pone il quesito: nel vostro concetto di onestà non avete forse inserito prima il concetto di religiosità, per poter successivamente disconoscere all'ateo l'onestà stessa? Ma Lessing non si ferma a questa eresia, pronunciata di sfuggita, e pertanto facilmente non percepita; nella foga della mischia egli assesta un colpo ancora più massiccio. In precedenza, egli ha difeso l'ateista, lasciando perdere soltanto il derisore della religione. Ora, vuole distinguere anche in questo caso: "O egli se ne fa beffe perché è convinto della falsità di ogni religione, o la sbeffeggia senza avere questa convinzione." Ebbene, il derisore per convinzione può essere altrettanto onesto quanto un ateo che non sbeffeggi; soltanto il derisore senza intimo convincimento potrebbe, in quanto pazzo furioso, essere un disonesto.

Devo qui osservare che Lessing non trae tale conclusione direttamente e in via generale, ma si limita a dire, con prudenza, che la prova di Basedow o di Cramer non si addice né all'ateo né al derisore per convinzione; bisogna tuttavia capire poco o punto del teologo Lessing, se non si riconosce che egli – sotto forma di disputa – non ha fatto che esprimere il sentimento del suo cuore. Solo a fatica io rinunzio ad illustrare nei particolari tutto quanto il Lessing della maturità ha fatto per la liberazione spirituale della Germania; su questo, sarebbe necessario scrivere un libro. Mi limiterò a ricordare tre sole imprese, tre miracoli di quest'uomo, tre prodigi: Lessing ha fatto risorgere Spinoza, ha scritto il "Nathan", e ha attribuito il merito della propria alta visione del mondo all'Ordine dei massoni.

Spinoza e Lessing – La notizia che Lessing, celebrato poeta dell'illuminismo deistico, era stato segretamente spinozista da chissà quanti anni, e quindi (secondo l'uso linguistico dell'epoca), un ateista clandestino, suscitò una sen-

sazione senza precedenti tra i più prestigiosi intellettuali della Germania. Tale ripercussione, per dire il vero, dev'essere ridimensionata alla Germania e anzi, all'interno di essa, ridotta ad uno stato d'animo; la filosofia vera e propria non trasse alcun vantaggio, in un primo tempo, dalle polemiche dei libellisti. Ma la "Weltanschauung" dell'Illuminismo, che dominava da oltre mezzo secolo, sembrò d'improvviso andare in frantumi. Dal cristianesimo ortodosso, difatti, ci si era più o meno svincolati, in proporzione all'acume mentale e alle doti di coraggio; e i "Frammenti di Wolfenbüttel" erano stati accolti come una temerarietà estrema.

Adesso, però, veniva posto in discussione anche il Dio personale del deismo, nel quale certamente Nathan – malgrado la parabola dei suoi tre anelli – aveva proclamato di credere ancora. E dunque, persino Lessing aveva ingannato i suoi amici e il mondo? Era anche lui un impostore? Al pari di Mendelssohn, anche tutti gli altri mediocri scribacchini non riuscivano a raccapezzarsi, non sapendo che pesci pigliare. Voglio cercare di rappresentare i modi in cui Goethe, Herder e Kant si comportarono in questo scompiglio del sentimento; e non sarà colpa mia se il superiore atteggiamento di questi uomini sembrerà talvolta attraversato e contraddetto da personali debolezze umane. Tutte le referenze documentali si potranno riscontrare nella mia edizione del "*Jacobis Spinoza-Büchlein*" //Libriccino di Jacobi su Spinoza// (Biblioteca dei Filosofi, vol. 2), oppure nella collezione, filologicamente ancora più ricca, "*Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit*" //Le opere principali della polemica sul panteismo// (Ristampe della Società Kant, vol. 6).

Lessing e Goethe – Goethe e Herder avevano conosciuto lo scritto di Jacobi prima della pubblicazione, interessandosi subito vivamente alle questioni che riguardavano Spinoza e Lessing, ma per niente affatto alle chiacchiere di Jacobi; sennonché tutti e due erano amici di Fritz Jacobi, e specialmente Goethe, il quale prese d'altronde alquanto malamente anche l'edizione non autorizzata del suo "Prometeo". Fu già molto sincero, da parte di Goethe, scrivere (il 5 maggio 1786) a Jacobi: "Dopo tutto, tu sei così buono, che si può esser tuo amico senza condividere la tua opinione." Su questo tema, in precedenza (9 giugno 1785), aveva scritto a Jacobi: "Tu riconosci la suprema realtà che costituisce il fondamento dell'intero spinozismo, quella su cui tutto il resto poggia, quella da cui tutto il resto scaturisce. Egli non dimostra l'esistenza di Dio, giacché l'esistenza è Dio. E se gli altri gli danno per questo dell'ateo, a me piace lodarlo e definirlo *theissimum*, e perfino anche *christianissimum*." E di nuovo, nella lettera del 5 maggio 1786: "Quando dici che a Dio si può soltanto credere, ti

replico che io do molta più importanza al guardare".

Dove ritroviamo il Goethe intero, nella sua oggettiva sicurezza, nel suo rifiuto di ogni speculazione metafisica. Egli non ha mai letto Spinoza nel suo contesto, limitandosi a ricavarne per sé solo quanto lo appaga, ad accettarlo nella sua globalità. Perché Goethe è uno spinozista, ma in maniera alquanto diversa da Lessing; in lui, l'Uno-Tutto gli è sgorgato dalla contemplazione della natura, senza mediazioni, non dallo studio della storia filosofica o ecclesiastica. Per questo, a dispetto di ogni amicizia, Goethe è in disaccordo da Jacobi, il fanatico fideista d'una cristianeggiante religione naturale, che una volta (21 ottobre 1785) egli definisce "sofista della fede", e del quale, in un'altra occasione ("Viaggio in Italia", 23 ottobre 1787) dice testualmente che "si logora per divinizzare una vacua fisima infantile".

La spiritosa battuta, secondo cui Dio avrebbe benedetto lui medesimo con la fisica, castigando invece Jacobi con la metafisica, Goethe la varia di nuovo in un giudizio distruttivo ripreso nella vecchiaia ("*Conversazioni col Cancelliere Müller*", 26 gennaio 1825): "La speculazione, di tipo metafisico, è divenuta la disgrazia di Jacobi; gli sono mancate le scienze della natura, e con quei pochi scampoli di morale uno non può davvero farsi una grande visione del mondo." Se facciamo nostro il senso di queste ultime parole, forse si comprende nel modo più semplice e più giusto il rapporto di Goethe sia su questa polemica sull'ateismo, sia rispetto a quella in cui, quattordici anni dopo, verrà tirato in ballo da Fichte. Nel senso dello spinozismo, Goethe poteva certo esser definito ateista, vale a dire un naturalista che – al di fuori e al di sopra della natura – non riconosceva un'ulteriore causa personale della natura; di contro, non era un ateista dogmatico, risoluto a decidere sull'esistenza d'un Dio personale per ragioni matematiche, logiche o morali. Così, dopo le rivelazioni di Jacobi, Goethe poté rallegrarsi di una sorprendente sintonia con Lessing, avvertendo come molesto e indiscreto il comportamento di Jacobi.

LESSING E HERDER – Herder, molto più versato di Goethe in questi problemi, e in certa misura il suo vero maestro, non era in amicizia così stretta con Jacobi, col quale ebbe un carteggio solo per breve tempo. Allorché, verso la fine del 1783, sentì per la prima volta del progetto del libro su Spinoza, diede l'assennato consiglio di pubblicare il dialogo con Lessing senza le aggiunte di Jacobi. Al pari di Lessing, Herder vede nello spinozismo un sistema pressoché immune da contraddizioni, concordando con Spinoza specialmente nel fatto che esso non necessita affatto d'un Dio trascendente, e quindi personale. "Ciò che voi, cari miei, volete dire col quel vostro '*esistere fuori dal mondo*', io non lo comprendo:

se Dio non esiste *nel* mondo – *dappertutto* nel mondo – e non è precisamente immensurabile in ogni luogo, intero e indivisibile, allora non esiste per niente". Ma lo spinozismo non potrà mai diventare la filosofia dominante, in quanto è l'unica vera filosofia.

Nel settembre 1784, a Weimar, Goethe, Herder e Jacobi in persona discutono sull'intera questione. Dalle lettere intercorse nel periodo successivo si può ricavare, con discreta sicurezza, che il poeta totalmente alieno dalla teologia, il sovrintendente libero pensatore e l'invadente visionario ce la fecero a stare in qualche modo insieme solo perché tutti quanti immischiarono una certa dose di teologiche chiacchiere nelle loro filosofiche discussioni. In una lettera (il 20 dicembre 1784, pochi giorni prima della blasfema poesiola natalizia) Herder sintetizza brillantemente il suo giudizio in questi termini: "Se tu mi trasformi questo interiore, supremo, onnicomprensivo concetto (dio) in un vacuo nome, allora l'atheus sei tu, non Spinoza". Per lui, dice Herder, è una grande pietra di paragone il fatto che Goethe comprenda nella sua stessa maniera lo Spinoza che anche lui sta leggendo. Prima di pubblicarlo, Jacobi ha modificato in alcuni punti il suo libro su Spinoza secondo i suggerimenti di Herder, senza però migliorarlo; perché era nel suo carattere di cogliere qua e là una parola nuova piuttosto che accettare un insegnamento nel suo complesso. In seguito, nel 1787, Herder scriverà nel libriccino "Dio" ciò che gli stava a cuore di dire contro Jacobi; in modo abbastanza chiaro da irritare profondamente Jacobi; ma non abbastanza chiaramente da rischiarare la questione per i contemporanei, oppure per noi. Alla fin fine, Goethe fece proprie le "Idee" di Herder, accantonando, con riguardosa indulgenza, l'idea stessa di "Dio".

Lessing e Kant – Kant, più diplomatico di quanto solitamente si supponga, avendo naturalmente molto più interesse alla propria critica della ragione che all'intera polemica sulle opinioni dogmatiche di Spinoza, di Lessing, e tantomeno di Mendelssohn, respinse nelle sue lettere ogni supposto dogmatismo che non si curasse della critica della ragion pura, esprimendo tuttavia prima al buon Mendelssohn, e poi al buon Jacobi, un'infinità di gratuite gentilezze. Il fatto che Mendelssohn (nell'edizione del Libretto su Spinoza del 1789) se la prendesse anche con Herder, deve avergli fatto un gran piacere, dopo la violenta "metacritica" di Herder. Sennonché Kant, sebbene avesse fatto a pezzi la vecchia metafisica razionalistica, non rinunziava affatto alla razionalità, come faceva Jacobi. Proprio nei primi anni della polemica, Kant fu addirittura più lungimirante dei migliori spiriti di Weimar. Nell'introduzione al mio saggio su Spinoza, io ebbi già ad osservare come, in quel tempo, si guardasse con

preoccupazione a Potsdam, da dove incombeva la minaccia della morte del re illuminista, che avrebbe comportato la soppressione della libertà di pensiero.

Nel piccolo saggio "*Was heißt: sich im Denken orientieren*?" //Che cosa significa orientarsi nel pensiero?// (composto nel luglio 1786, pubblicato in ottobre), Kant supplica tutti gli amici del genere umano di non contestare alla ragione il privilegio di essere la più alta pietra di paragone della verità. "In caso contrario voi, immeritevoli della libertà, la perderete di sicuro, e sarete per giunta responsabili della sventura di quanti sarebbero ben disposti a servirsi della libertà *conformemente alla legge*, e quindi anche nel modo migliore per il bene del mondo!" Distintamente si percepisce, da questo monito, la preoccupazione personale e oggettiva del grande Kant per la sorte della missione della sua vita; non lo affliggeva tanto l'arretratezza razionalistica d'un Mendelssohn, ma gli sembrava pericolosa la componente irrazionalistica. Poco prima della stesura del saggio sull'orientamento egli esterna la sua vera opinione su Jacobi in una lettera a Marcus Herz (4 aprile 1786): "L'idea fissa di Jacobi non è cosa seria, ma solo una fantasticheria del 'genio', affettata allo scopo di farsi un nome". Nella valutazione psicologica di Jacobi, forse Kant era ingiusto; in realtà, Jacobi era sinceramente confuso, sinceramente disorientato nel giudizio. Tuttavia, la preoccupazione di Kant circa il destino della sua Critica della ragione non era infondata, come l'età successiva avrebbe dimostrato.

La morte di Federico diede via libera per le pretese della Chiesa e del fanatismo religioso; lo stesso Kant ebbe a soffrire già della soppressione della libertà di pensiero, mentre le filosofie di Schelling – ma anche di Hegel – mostravano certi aspetti che ricordavano l'infatuazione religiosa del sentimento di Jacobi. Specialmente da Schelling il pensiero di Spinoza venne rielaborato nel senso di Jacobi, anche se non tanto da soddisfare appieno Jacobi stesso. E Fichte (nel suo pamphlet contro Nicolai) osò definire quello spirito esaltato – punito da Goethe col termine di metafisico – "uno dei primi intellettuali della sua età". Sicché sembrò, per parecchi decenni, che un Jacobi avesse riportato la vittoria su uno Spinoza e su un Lessing. Anzi, la massa dei lettori, in Germania, lasciò perdere Lessing a vantaggio del giornalista Nicolai, che nessuna storia del razionalismo può peraltro permettersi di ignorare. Ecco perché necessitano alcuni cenni a proposito di Nicolai.

NICOLAI – A Berlino, città di Federico il Grande, che dopo la guerra dei Sette Anni avrebbe voluto ritagliare per sé la guida della vita intellettuale tedesca (salvo che non possedeva uomini capaci di guidarla), nacque nel 1765 un'azienda libraria in grado di reggere il confronto con le produzioni inglese e francese. La

"Allgemeine Deutsche Bibliothek" fu la prima grande rivista tedesca, intorno alla quale si riunì, sotto una guida unitaria e stabile, un gruppo di collaboratori, accomunati da idee suppergiù omogenee, al fine di applicare a poesia e scienza, a filosofia e religione, il denominatore comune del buon senso.

Ne era editore Friedrich Christoph Nicolai (1733-1811), il quale era in realtà solamente un libraio che, collaborando con diversi talenti, si era formato ed evoluto in influente scrittore, grazie ai suoi stretti rapporti con Lessing, rinomato già da tempo; personalmente privo di altezza e spessore, privo a dir vero di comprensione per i migliori spiriti del tempo, e purtuttavia significativo in un punto, maggiore di quanto presagissero allora le teste e i cuori migliori della Germania. Fu lui, di fatto, l'esponente dell'Illuminismo tedesco nell'ultimo terzo del XVIII secolo; e questo non viene inficiato per niente dal fatto che quasi tutti i poeti e i pensatori di quest'epoca, da noi prediletti, lo odiassero oppure ne ridessero.

In una storia delle scienze o della poesia tedesca Nicolai avrebbe solo una modesta collocazione; in una storia dell'Illuminismo, invece, la sua figura – massiccia e forte come un ariete – giganteggia attraverso le quaranta annate della sua Biblioteca. Perché il "rischiaramento" illuministico non è né arte né scienza, bensì una direzione dello spirito pubblico. Nicolai era un illuminista assai ottuso; nel confronto con Lessing, Herder e Goethe, fu come un modesto garzone, accanto a Kant e a Fichte fu addirittura un povero diavolo; eppure, alla pari di loro tutti, era "fritzisch", ovvero nutrito e pervaso da sentimenti "federiciani", nonché loro confederato nella battaglia per la liberazione. Non c'è bisogno di sopravvalutarlo, e tuttavia si può dire che gli venne fatto qualche torto: da Schiller, che lo relegava nella stanza della servitù, da Goethe, che lo mise alla gogna (nel Faust) nella figura del sognatore folle, parodiandolo ancora peggio nella buffa poesia del Werther e scagliando contro di lui, di concerto con Schiller, alcune delle Xenien più maligne; e torto gli fu fatto anche da Kant, il quale lo strapazzò in un saggio sull'arte tipografica, e infine da Fichte, che in tutta serietà meditava di consegnarlo al boia[52].

52. Il rozzo pamphlet di Fichte "*Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen*" //Vita e strane opinioni di F.N.// (pubblicato da Wilhelm Schlegel nel 1801) è uno dei pochi libelli buoni che noi possediamo in lingua tedesca. In esso Fichte parla soltanto in causa propria, dicendo tuttavia quasi sempre la verità; non è propriamente arguto, (salvo quando tratta il vecchio Nicolai come un defunto), e tuttavia lui ci impiega la gagliarda spiritosaggine dell'aperta villania. Il risultato era la vendetta dei Romantici, della nuova generazione, ai danni del vecchio illuminista; i fratelli Schlegel si rallegrarono enormemente per la semplice constatazione di questo fatto: Nicolai era un pessimo scrittore e una mezza calzetta, e il suo presunto umorismo

Ad una più attenta osservazione, nel bravo garzone di libreria di nome Nicolai, tutti quegli uomini meravigliosi esecravano e disprezzavano proprio ciò di cui Nicolai andava fiero, e non senza ragione: cioè il suo sano buon senso, insomma la sua robusta salute. Lui non possedeva alcuna antenna per la loro genialità, e loro non ne avevano nessuna per la sua piatta ragionevolezza. Senza nostro merito, l'evoluzione di questo secolo e mezzo ci ha sollevato ad un punto di vista più alto, e noi scorgiamo – in tale retrospettiva – gli avversari di allora sul medesimo livello, sulla stessa strada, in cammino verso la stessa direzione: i grandi brandendo le loro fiaccole, il piccolo Nicolai la sua fioca lanterna da stalla. Godiamoci dunque – essendogli oggi ancora riconoscenti – la grottesca irosa invettiva del geniale Goethe contro il filisteo Nicolai, il quale menava vanto d'una eccellente digestione; d'altra parte abbiamo pure acquistato una comprensione storica per le benemerenze d'un filisteo che fu certamente più vicino al vecchio re Federico che non ad un Goethe o ad un Kant.

A favore della vasta efficacia della "Allgemeine Deutsche Bibliothek" sta il fatto che, ancora nel 1803, un avversario così acuto del razionalismo e dell'ateismo – quale appunto l'anonimo autore del "*Trionfo della filosofia nel XVIII secolo*" – rappresenti ancora nel 1803 l'ormai vecchio Nicolai nelle sembianze d'un Satana in persona, bramoso e proteso alla soppressione dell'intero cristianesimo, alla negazione di dio e del demonio.[53]

Di nuovo, con la solita esagerazione, si suppone una strategia premeditata, una congiura contro il cristianesimo, là dove un'impresa editoriale cercava soltanto di soddisfare lo spirito del tempo. Vero è, d'altronde, che nella vasta attività di recensione e propaganda della "Allgemeine Deutsche Bibliothek" si giudicavano in particolar modo scritti di carattere teologico da certi collaboratori che da tempo stavano fuori dalla Chiesa; per loro, la Bibbia non era più un testo sacro, osavano parlare d'una mitologia cristiana, trattando sul piano

---

era ostico, piatto e volgare; e Tieck, per esempio, che conosceva benissimo il suo ex padrone Nicolai, avrebbe provveduto con più eleganza alla sua esecuzione, ma gli sarebbe mancato l'autentico pathos di Fichte che – da boia e giudice nella stessa persona – cercava verità anche in questa attività secondaria, tracciando con fermezza la linea di separazione tra Nicolai e i suoi ex compagni. Anche tra il grande Lessing e il piccolo Mendelssohn.

53. È ciò che al "torrente di carta assorbente" (della Allgemeine Deutsche Bibliothek) rinfaccia anche lo spiritoso e frivolo ex gesuita Blumauer, che di Nicolai dice tutto il male possibile:

"Una volta gli salta in mente
di fare a pezzi poeti e letterati,
tra i quali è un pesce fuor d'acqua;
un'altra volta l'assale la voglia
di mordere e mandare all'inferno
il diavolo, che non gli ha fatto niente."

filologico la storia dei dogmi e la vigente confessione di fede; ed erano tanto più pericolosi per la fede in quanto – come a quattr'occhi solevano dire gli Enciclopedisti – non si dichiaravano apertamente nemici del cristianesimo. Dice bene l'anzidetto anonimo: "Così non solo i recensori della Biblioteca, ma anche altri adepti del mondo filosofico, diedero alacremente di piglio alla scopa, spazzando in lungo e in largo, fino a quando non ebbero felicemente ripulito il protestantesimo dal protestantesimo stesso; e in tal modo convinsero gli altri, per di più credendovi essi medesimi, di essere autentici protestanti nel senso di Lutero e di Melantone."

Di recente, Martin Sommerfeld ha pubblicato una professione di fede di Nicolai, che era di natura confidenziale e che, per questo, dimostra ancor più chiaramente la mancanza di autonomia dell'Illuminismo tedesco nella seconda metà del Settecento. Tanto che perfino lo spassionato razionalista Nicolai era rimasto all'incirca sulla medesima posizione che, quasi cent'anni prima, era stata originale in Herbert di Cherbury.

NICOLAI E LA RIVELAZIONE – Dalla fine del 1771, il celebre pubblicista Schlözer ebbe un carteggio con Nicolai, in cui si dibatteva a fondo dell'utilità della religione per lo Stato. I due corrispondenti sono d'accordo sul principio che la religione debba esser conservata per il popolo. Il 20 gennaio 1772 Nicolai si esprime in maniera totalmente deistica: "Lo Stato necessita della religione, ma sembra a me che nessuna religione rivelata abbia un influsso benefico sullo Stato in quanto tale. La pura religione naturale, che è insita in ogni religione rivelata, ha buoni effetti; ma ciò che in ogni religione vi è di rivelato, può bensì, in determinate circostanze, dare impulso a violente rivoluzioni ma, per il benessere dello Stato, esse sono pressoché indifferenti." Due settimane dopo, Schlözer replica nel senso dell'assolutismo illuminato: "La religione, nella sua purezza, esercita senz'altro un influsso. sui filosofi; ma la maggioranza dei popoli sono plebe; e costoro credono, osservano cioè i princìpi della religione naturale senza *vehiculum*, senza *praejudicium auctoritatis*, cioè senza la fede della pura rivelazione." E Nicolai viene pregato di dedicare alcune ore ad un saggio "su questa materia delicata, ma importante per la politica stessa.".

Per la verità, Nicolai non ci pensa; ma, per non incorrere in sgradevoli sospetti, si decide a scrivere (il 14 marzo 1772) "alcune parole confidenziali", che rappresentano appunto il suo credo:

"Io non credo che la rivelazione sia in tutti i casi necessaria come *vehiculum* della religione naturale, o che sia necessario supporre qualcosa di falso affinché la plebe abbia un *vehiculum* per la verità o un *praejudicium auctoritatis*. Temo

che questa sia la strada che porta alla gerarchia del clero, e trattiene spesso la mano da una radicale riforma. Di contro, io credo questo: se un popolo avesse soltanto la pura religione di natura, allora nell'arco di poche generazioni (salvo poche circostanze, che qui fanno eccezione) nascerebbero per cause naturali elementi aggiuntivi da una religione positiva. Così, a mio giudizio, sono nate tutte le rivelazioni di cui si gloriano diversi popoli del pianeta. Ciò mi è tanto più evidente, quando mi raffiguro lo stato d'animo d'un popolo primitivo, i suoi bisogni e la qualità del suo linguaggio. (...) – Il dovere d'un governo illuminato è quello di considerare ogni positivo aspetto, che esso trova nella religione ormai introdotta, corrispondente all'attuale situazione dello Stato, ma di non ritenere per questo giammai tali additivi come irrevocabili, in quanto essi sono attualmente (...) nocivi oppure utili allo Stato (...) Io ritengo che le verità astratte possano esser anteposte al *sensum commune*, là dove gli animi siano a ciò predisposti; che vi sarebbero certamente degli antipodi, e che sarebbe altrimenti superfluo avere sulla terra un vicario di Dio; ciò veniva prima del *sensum commune* nel XIII secolo, ma non prevale certo sul *sensum commune* del Settecento. Così avviene anche delle verità della religione naturale; non appena si possono anteporre al *sensum commune* delle masse, non hanno bisogno né d'un *vehiculum* né di autorità, per cui operano con forza tanto maggiore."

Chi legge attentamente queste riflessioni, noterà certamente che Nicolai – di fronte al piccolo statista che egli vorrebbe persuadere – era sì peggiore come politico, ma più onesto come uomo. Il che si fa anche più evidente nel prosieguo del carteggio; Schlözer sembra infatti non credere in nulla, né nella religione naturale né in quella rivelata; per lui – allievo o solo contemporaneo di Voltaire e di re Federico – tutte le religioni non sono che uno strumento per il potere; non è molto lontano dal cinismo, talché solo lo stile antiquato può creare qualche illusione al riguardo. Nicolai, per contro, non è ancora andato oltre i cinque dogmi di Herbert, e crede sinceramente nella religione di natura e nell'avvenire della democrazia.

In verità, io non voluto tentare una "riabilitazione" del giornalistico libraio Nicolai, ma ribadire solamente la sua banale sincerità, che lo fece perseverare lealmente nel partito di tutto ciò che andava ormai uscendo di moda; da codesta fedeltà gli venne la sventura che – quasi senza eccezioni – tutti i maggiori contemporanei ci hanno tramandato peste e corna all'indirizzo di Nicolai. E questo ha falsato la nostra immagine di lui. Passata da poco la metà del secolo, quando Kant era ancora sconosciuto, Goethe un ragazzo, Schiller un bambino, Nicolai – umile garzone della carta stampata – si era messo al servizio dell'Illuminismo: un valoroso veterano, accanto all'ancora acerbo Lessing.

Non riuscì mai a comprendere come proprio questo Lessing fosse per primo cresciuto ben oltre il piatto razionalismo del tempo, sia come poeta sia come critico, e come in seguito, quasi nel medesimo tempo, i poeti dello "Sturm und Drang" – nella poesia e nella critica filosofica (Goethe e Kant) – con la loro luce riuscissero a superare completamente il grigio Illuminismo; tanto che i più deboli Stürmer und Dränger – i romantici per l'appunto – ritennero ora giunto il loro momento. Nicolai seguitò a combattere a ranghi serrati come un lanzichenecco, essendo già più che un invalido veterano dell'Illuminismo. Senza personalità; era ormai soltanto un bravo soldato tra quei volontari che, sotto il nome di liberi muratori (oppure sotto altre denominazioni), combattevano, oppure scrivevano, sostenendo la causa del senescente deismo.

MASSONERIA – La lega dei "liberi muratori" rappresentò un tentativo consapevole e ben programmato, oppure fu la conseguenza di questo tentativo: di creare un'efficiente organizzazione di resistenza in difesa del deismo perseguitato per ogni dove, al fine di sostenere il non meno perseguitato ideale di tolleranza. Tale organizzazione penetrò assai rapidamente dall'Inghilterra negli Stati tedeschi dove, oltre che da prìncipi minori, venne protetta principalmente da Federico il Grande. Il quale, già da principe della corona, s'era associato alla lega nel 1738, durante il viaggio nei Paesi Bassi cui aveva partecipato in compagnia del padre; nella città di Minden, in un discorso conviviale, il conte ereditario Albrecht di Schaumburg (probabilmente il primo prìncipe a farsi membro dell'associazione) aveva difeso la Lega frammassone dalla diffidenza del re; ma il principe ereditario fu conquiso dalle parole dell'entusiasta aristocratico, lasciandosi associare di nascosto alla loggia massonica di Amburgo, nella notte dal 14 al 15 agosto. Non conosco a fondo tali circostanze, ma debbo rilevare la singolare coincidenza che proprio nell'anno dell'iniziazione di Federico – cioè nel 1738 – in Francia prese il via la persecuzione contro i frammassoni. Una loggia parigina, diretta da un duca quale grande maestro, venne chiusa da un ufficiale di polizia dopo un violento alterco col duca; l'ingresso venne murato e le assemblee proibite.

Contro la Lega massonica, nel medesimo periodo, si mosse in Italia la senescente Inquisizione; solo poche settimane dopo l'adesione di Federico, nella Svezia luterana venivano perseguite con la pena capitale le riunioni della Lega; e, sempre nel 1738, il papa di Roma emetteva la prima scomunica (da allora più volte reiterata nei confronti dei massoni). Da questi dati incompleti si riconosce ciò che allora significò, per la massoneria, l'affiliazione di re Federico. Dall'ascesa di Federico al trono questa federazione – oggetto di continue

repressioni solo nei paesi rigidamente cattolici – ebbe una benefica influenza nel senso d'un umanesimo cosmopolitico; solo nei primi quarant'anni del secolo XIX i suoi ideali vennero contrastati e repressi, perché gli interessi politici, proprio negli ambienti colti e illuminati, proliferarono ben oltre quelli religiosi, e perché l'ideale di universale fratellanza umana venne ricacciato indietro dalla schiacciante idea di nazionalità. In più, la Lega massonica aveva in qualche maniera ormai compiuta la sua missione, dacché non c'era più una nazione civile che non avesse accolto nelle proprie leggi – almeno formalmente – la tolleranza verso i diversamente credenti.

I Liberi Muratori erano diventati una componente della storia. Tanto che, circa quarant'anni orsono, nel conflitto ancora non del tutto trasparente delle grandi logge tedesche, che indusse il principe della corona – il futuro imperatore Federico – a deporre la sua dignità di maestro dell'Ordine, questo principe "liberale", tra i nuovi compiti della Lega, oltre a tante riforme contemporanee, poté pretendere anche la ricerca storica sulla vera Massoneria.

Questa ricerca fu condotta prima e dopo, principalmente in Germania, con tale profondità che noi oggigiorno – sull'evoluzione e specificamente sulla genesi della Lega massonica – ne sappiamo molto di più di coloro che nel 1723 diedero vita alla "Costituzione dei Liberi Muratori". Orbene, prima di dimostrare con specifici dati il nesso tra Liberi muratori e deisti (l'unica realtà che stia a cuore a me), voglio addentrarmi, a motivo dell'interesse storico, nello scritto del nostro Lessing che considera la Lega massonica dal più eletto punto di vista, e che anche tra le opere di Lessing è ancora un piccolo capolavoro, lodato spesso dai biografi di Lessing, ma mai giustamente compreso in tutto il suo significato. A prescindere dal fatto che esso rientra fra quegli scritti che vogliono esser letti con più diligenza, e con minore sicumera. E qui parlo, manco a dirlo, di "*Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer*" //Ernst e Falk. Dialoghi per Liberi muratori//.

Lessing e la massoneria – Lessing si era associato alla massoneria nel 1771 ad Amburgo, dove – diversamente da altri centri in Germania – non v'erano tanti imbrogli né tanti utopismi ad offuscare la buona tradizione. Presso i "fratelli" associati, Lessing aveva cercato di più di quanto, qualche anno più tardi, avrebbero fatto a Weimar Goethe e Wieland, i quali – un po' sussiegosi e un po' ironici – si sentivano a loro agio nelle riunioni societarie, ponendo mano in prima persona ai supremi interessi dell'umanità. Lessing dovette sentirsi subito emarginato allorché, immediatamente dopo la sua accoglienza, si sentì dire dal Grande Maestro, spiritualmente subalterno, delle rimostranze su come egli, nei

suoi scritti futuri, sarebbe dovuto rendersi degno dell'onore di essere un Libero muratore. No, non era questo, per la verità, ciò che stava a cuore a Lessing! Tanto che, nel giorno della sua affiliazione, alla domanda "Lei non trova in noi nulla contro lo Stato, la religione e i costumi?", postagli dal suo "Superiore" di Amburgo, aveva risposto in guisa autenticamente lessinghiana: "Volesse il cielo che vi trovassi qualcosa del genere! Almeno ci troverei qualcosa!". Ebbene, un sarcasmo di tal fatta, i Fratelli non amano sentirlo neanche ai nostri giorni.

Ciò che nel 1771 indusse Lessing a conoscere di persona l'essenza della Massoneria, ciò che poi lo spinse nel 1778 a professarla, poté ben essere il pericolo che minacciava l'umanità non da parte della Lega dei massoni, bensì quello incombente sulla Massoneria per gli intrighi della Chiesa. In quel tempo, sembra che la Chiesa cattolica (ma l'importante vicenda non è ancora indagata con precisione) avesse fatto il tentativo di dirottare la Lega massonica, là dove non poteva perseguitarla, fuori dalle sue tendenze deistiche, rendendola in qualche modo confessionale; ebbene, la Chiesa protestante seguì questo esempio, sicché cominciò ad insinuarvi ogni specie di occulta attività clandestina .

Nella polemica tra un ordine gerarchico della massoneria e l'antica Lega, squisitamente interiore, vale a dire nel conflitto che gli si configurava come una lotta della Chiesa avida di potere contro l'invisibile Chiesa amante della pace, Lessing – con tutta la sua autorevolezza – intendeva dichiarare la sua professione a favore della Chiesa invisibile; e voleva pure illuminare in tal senso il suo principe Ferdinando che forse, già allora, correva il rischio di lasciarsi guidare e raggirare da imbroglioni massonici. Di qui la lapidaria dedicazione al duca, che fu del resto l'unica dedica a cui si sia abbassato il fiero Lessing. Di qui, in queste poche righe dedicatorie, l'appassionata frase: "Il popolo langue da gran tempo e muore affamato." Di qui, per riguardo verso il duca, l'edizione estremamente prudente dei due ultimi dialoghi (1780), di cui oggi ancora non si sa con certezza se fu attuata col volere di Lessing. Di qui l'insistenza sulla tradizione inglese, che in realtà risaliva a poco più di cinquant'anni, e sulla fede nell'antichità (per un Lessing sorprendentemente acritica) da parte dei frammassoni inglesi. E di qui, infine, l'ideale riallacciarsi della Lega alla leggendaria massoneria dei Templari.

"Nathan il Saggio" – Si è voluto etichettare il cavaliere templario nel "Nathan" – e più in generale l'intero testamento drammatico di Lessing – come una dichiarazione di fede massonica. Certamente a torto, ove si indaghi sull'intenzione del poeta; con qualche ragione, invece, qualora si tratti solo di tendenze deistiche e di princìpi di tolleranza. La figura del templario si proponeva da sé,

scaturendo dal costume dell'epoca; nel mondo del buon Saladino non poteva mancare un cavaliere del Tempio di Gerusalemme. In più, il templario di Lessing non è affatto colui che, tra i rappresentanti delle tre religioni, esprime il pensiero del poeta. Ha infatti più difetti umani di Saladino e di Nathan; non è per niente saggio, è collerico e non sempre tollerante. Tra i suoi difetti, affascinanti e drammaticamente tanto significativi, v'è quello che lui – il cristiano – in verità detesta il cristianesimo, mentre Saladino, e tanto più Nathan, asseriscono l'identico valore dei tre anelli. Solo il templario degenera nell'accesso d'ira, violento persino nell'espressione: "Quale angelo avete voi saputo educare [Nathan aveva infatti educato Recha nel deismo], che ora altri [i cristiani] guasteranno a tal punto!".

Non è davvero necessario darsi a dimostrare il deismo e la tolleranza dominanti in questo dramma; forse, è importante osservare che Lessing non solo contrappone tra loro le tre religioni monoteistiche, ma per di più fa già debuttare alla grande – nella figura del derviscio – il Buddhismo, ateistico nella sostanza. Esclama Al-Hafi: "Solo sul Gange vivono veri uomini!" (verso 1492)

Un'altra cosa, però, vorrei sottolineare. Nel suo deismo, lo stesso Nathan non è sempre uguale a se stesso; nel dialogo con la pia Daja, col semplice frate e con la estatica Recha, egli mostra rispetto per la fede positiva, e addirittura per la fede negli angeli, più che nei decisivi colloqui col templario e nella chiusa dell'antica leggenda dei tre anelli; già Erich Schmidt ha illustrato mirabilmente la completa maturità di questa conclusione, superiore a tutte le versioni precedenti. Ma non ha detto chiaro e tondo che il verdetto "allora tutti e tre voi siete truffatori truffati" – la definizione che la leggenda e un anatema papale attribuivano all'imperatore Federico II di Sicilia – progredisce molto nel deismo negativo, accostandosi assai all'"*écrasez l'infâme*" di Voltaire, ed è appropriato a rinsaldare gli ateisti nel loro pensiero. Nel che non è lecito ignorare che Nathan esprime la sua fede in un Dio, nel Dio della religione razionale d'un ebraismo deistico, perfino in uno stato di estrema agitazione, e in un intero monologo.

Per la verità, la citatissima iscrizione dedicatoria "*Introite, nam et heic Dii sunt*" concorda assai meglio della massoneria col deismo e con la tolleranza. Anche la blasfemia, che già aveva espresso la quasi ingenua favola dei tre anelli, e cioè che neppure il padre – ovverosia Dio – fosse in grado di distinguere l'anello originale, anche questa blasfemia, che meglio di ogni predica fondava la tolleranza dei Liberi muratori, Lessing osò metterla in bocca solo ad un personaggio del dramma, e nella sua didascalia evitò di esprimerla in prima persona.

"*Ernst und Falk*" – Ma Lessing non sarebbe Lessing se si fosse accontentato di una professione di fede e d'una lezione per il duca, se egli – costruttore più forte dell'ibseniano Solness – non fosse salito ancora più in alto di quanto aveva costruito. È senz'altro questa la cosa inaudita, nel nostro Lessing, che non crede mai di essere in possesso della verità, e ciò nonostante non cessa di salire e salire – come un vincitore – accostandosi a ciò che dev'essere contiguo, più che mai vicino alla verità. Nei "Dialoghi", d'una vigoria davvero drammatica (che, ad onor loro, si è creduto di poter paragonare ai più bei dialoghi di Platone, ma che gli sono tanto superiori per forma artistica e sostanza di pensiero), la sua sagacia s'accende in forza sempre nuova, o almeno sembra che s'infiammi a tal punto. Subito, fin dall'inizio, si fa netta distinzione tra una massoneria esterna, transeunte, e massoneria interiore, perenne. Quanto ai discorsi e agli inni dei Liberi muratori (quelli di Goethe non esistevano ancora), ecco pronto lo scherno: per la maggior parte, essi sono stampati meglio di quanto siano pensati ed espressi. Perché sono i fatti quelli che contano. "I liberi muratori (quelli eterni) hanno fatto tutto il bene che c'è ancora al mondo [nota bene: nel *mondo*!]" (...) "E seguitano ad operare per tutto il bene che si attuerà ancora al mondo [nota bene, nel *mondo*!]" (...) "Le vere azioni dei massoni mirano a rendere in massima parte indispensabile tutto quanto si suole definire comunemente buone azioni."

Bisogna prestare a queste proposizioni tutta l'attenzione che può ben esigere un testamento di Lessing, per comprenderne tutta la portata. Solo nel loro rapporto negativo questi enunciati insegnano ciò che Lessing voleva dire al suo duca, allo scopo di temprarlo, come Grande maestro, contro le nuove tendenze confessionali: tutto il bene viene prodotto dai massoni deisti, indipendentemente dalla religione (nemmeno menzionata), indipendentemente dai singoli Stati e nazioni ("nel mondo"). La conclusione va tuttavia oltre la negazione, additando l'ideale statale e politico di Lessing, ossia un anarchismo aristocratico – internazionale e areligioso -, volendo adoperare uno slogan della modernità. "Rendere indispensabile tutto ciò che universalmente si suole chiamare buone azioni." L'antitesi tra bene e male diventa qui una semplice opinione popolare; forse, era ormai presente l'influsso di Spinoza, nel quale Lessing si riconoscerà due anni più tardi.

Lo Stato ideale di Lessing, un'utopia, viene annunciato nel dialogo secondo e terzo, solo di passata, e con pochi tratti; perché il vero e proprio ragionamento continua a lasciar supporre questi tratti come la méta ideale dei Liberi muratori perenni. Mi limito a riportare qui alcuni asserti sullo Stato ideale. "L'ordine deve sussistere anche senza governo". Già, la società borghese non è fine a se

stessa, ma solo un mezzo per giungere alla felicità dei singoli. "Qualsiasi altra felicità dello Stato, in cui anche pochissimi individui isolati soffrono o debbano soffrire, è un camuffamento della tirannide." Ciò non è consentito dirlo ad alta voce, perché è una verità che può essere facilmente abusata. Anche la migliore costituzione statuale non può essere che carente e difettosa. La società borghese non può unificare gli uomini senza separarli, senza rinsaldare steccati tra di loro, senza erigere tra le loro fila dei muri divisori.

Ma tali separazioni (Costituzioni e religioni) non sono sacre. "Dato che il fumo è indissociabile dal fuoco, non si dovrebbe per questo escogitare un fumaiolo?". Poiché non può essere proibito di ovviare a codeste separazioni, proprio per ciò è molto da auspicare "che vi possano essere in ogni Stato degli uomini che si elevano al di sopra dei pregiudizi delle popolazioni, sapendo esattamente dove il patriottismo cessa di essere una virtù. Lo si vede chiaramente: quell'appassionato motto sulla "eroica debolezza" dell'amor di patria, che aveva rivolto nel 1759 a Gleim, Lessing lo motiva ancor più profondamente quasi vent'anni dopo.

Il dialogo quarto e quinto presentano, come s'è detto, quei dubbiosi contributi alla storia della massoneria. Ma anche in questa occasione Lessing si interrompe di colpo per condannare, con irosa indignazione, la limitatezza sociale e confessionale delle logge contemporanee. Un calzolaio, per esempio, un umile domestico non vi viene ammesso. E commenta, con sferzante ironia: "Tra di noi, siamo una società così perfetta!" Ne viene respinto persino un ebreo illuminato; ma certo, il massone dev'essere almeno cristiano, e non importa che tipo di cristiano! E perché? "Perché una loggia sta alla massoneria come la chiesa sta alla fede."

Il sole tramonta. "Un altro sole sorge al mio sguardo", esclama Ernst, ammaestrato da Falk. Dell'intera letteratura concernente la Massoneria, non conosco nessun altro scritto che possa misurarsi, neanche lontanamente, con la fiera altezza di questo liberissimo argomentare. Ma dovunque i massoni prendano la parola in prima persona, trova in qualche modo espressione – unica tendenza della Lega – la via maestra, o la scuola, o la fratellanza dello spirito umano: umanità fraterna. Certo, il deismo è passato sotto silenzio; già nelle prime manifestazioni dell'appena istituita Grande Loggia d'Inghilterra (nel 1717, e poi nel 1723) si parla solamente di fraternità, carità e verità, appunto per prevenire

un'eventuale accusa di eresia[54].

Ciò nonostante, i Liberi muratori vennero chiamati subito (e con ragione) panteisti, oltre che, secondo il linguaggio del tempo, "libertini". Già nel 1738 uscì la "Apologia" dei Liberi Muratori, che infatti venne subito data alle fiamme a Roma per mano del boia; nella misura in cui si occupa di salvaguardare la libertà, questa Apologia ha realmente carattere panteistico, ma altresì deistico. "Tutte le cose sono un'unità nel Tutto, e questo Uno è intero in tutte le cose. Ciò che è tutto nel tutto è Dio, essenza eterna, incommensurabile e sommamente saggia". E certo, in ragione di siffatti luoghi comuni, l'ignoto autore dell'Apologia può affermare che i membri della Lega massonica sono assai lontani dall'ateismo e dal libero pensiero.

LIBERI MURATORI – Mi distrarrebbe dal mio assunto dare qui una storia dell'idea di tolleranza, o addirittura una storia preliminare della Lega dei Frammassoni. Solo brevemente si rammenti che l'Umanesimo – essendo originariamente un movimento letterario – abbracciò presto l'ideale di *humanitas*, e quindi la tolleranza, e che, durante i secoli XV e XVI, gli esponenti dell'Evo moderno si aggregarono in Accademie e società che nascondevano volentieri le loro eresie morali dietro aspirazioni meramente poetiche. Dalle accuse di singoli papi, ancor più che dalle pubblicazioni stesse degli umanisti, risulta con evidenza

54. Nel breve periodo intercorso tra la fondazione della Lega massonica e l'edizione del primo Libro della Costituzione cade appunto la pubblicazione (nel 1720) del "*Pantheistikon*" di Toland; gli studiosi della Massoneria ("Matematica cattolica") non hanno mai cessato di stabilire qualche confusa connessione tra la fondazione della prima grande Loggia inglese e il libro di Toland. Bisogna tuttavia rilevare che tra i nomi dei primi Liberi muratori, che si conoscono benissimo, quello di Toland non c'è. È anche strano, inoltre, che le opinioni in merito siano tanto differenti: se Toland abbia imitato nel suo "Pantheistikon" le tesi dei massoni (allora non ancora conosciute tramite stampa), oppure se la Costituzione dei Liberi muratori ricalchi il modello della "formula" di Toland. Io ritengo che entrambe le congetture contengano un errore. Perché i Liberi Muratori sono sempre stati cattivi storiografi del loro Ordine, attenendosi da sempre a casuali concordanze, per poter dichiarare come Liberi muratori tutti i possibili spiriti audaci del passato e del presente. Sono grandissime, sicuramente, le coincidenze tra il "Pantheistikon" e le consuetudini della Lega massonica; manca soltanto, guarda caso, il simbolo decisivo: il logo del mestiere del muratore. L'esigenza della tolleranza emerge spontaneamente dallo stato d'animo dell'epoca; e le somiglianze nel rituale risultano dall'intenzione di assicurare forme stabili ad una società segreta. Una differenza vistosa consiste nel fatto che Toland fu un politico appassionato; la Lega massonica, per contro, escluse fin dall'inizio, e in linea di principio, qualsiasi commistione politica; in più, pur con tutta la sua tolleranza, l'Ordine fu essenzialmente cristiano, Toland invece anticristiano. In ogni modo, non si può negare che certe analogie nel rituale non siano ancora chiarite in maniera sufficiente.

come tali associazioni non fossero più cristiane.

Nella lotta contro l'umanesimo assume un ruolo non secondario l'antitesi tra Paolo e Giovanni; Agostino si era richiamato al cristianesimo di stampo paolino, e vi si rifece Lutero, chiamando addirittura bestiale la sapienza dei Greci, mentre gli Umanisti si richiamarono al Vangelo di Giovanni. V'è un inestricabile circolazione interattiva nei rapporti tra questi umanisti e i Battisti tedeschi, tra i Quaccheri inglesi (ancorati ad una massima del vangelo giovanneo) e altri dissenzienti. Tutte queste organizzazioni, che reclamavano tolleranza sempre e soltanto per se stesse, ma che poi finirono per imporre la tolleranza incondizionata, sarebbero state sgominate senza pietà dalla reazione cattolica e da quella protestante se – grazie ai grandi eventi politici – la Spagna non fosse stata privata del suo strapotere e il papa della sua influenza; talché, secondo il modello degli Orange, i prìncipi protestanti divennero più liberi delle chiese protestanti.

A metà e alla fine del Seicento operarono uomini più prudenti: Locke con la sua limitazione del potere statale, Leibniz con il suo tentativo di riconciliazione (almeno tra le confessioni cristiane), lavoravano entrambi a vantaggio dell'idea di tolleranza. Finalità molto più importanti se le era poste già prima, anche grazie alla sua pedagogia, il nobile Comenio, il quale proveniva dalla cerchia dei Fratelli Boemi e moravi, e tuttavia pensava molto più in grande di quella setta e che, all'insegna della sua "pansofia", mirava alla suprema saggezza e al panteismo, ossia ad una sorta di filosofia o religione naturale.

Tutti questi sforzi, e molti altri ancora, erano stati necessari, prima che il 24 giugno 1717 (festa di Giovanni) potesse essere fondata la Grande Loggia d'Inghilterra. Il programma di questa era più nebuloso ed inconseguente degli scritti dei succitati autori; il significato della fondazione consisteva in tutt'altre cose: nella confederazione dei Liberi Muratori, per la prima volta, i liberi pensatori inglesi, e quelli rifugiatisi in Inghilterra, si erano dati per la prima volta un'organizzazione pubblica (il fatto che questa pubblica fondazione fosse una lega segreta era solamente un orpello, un fatto quasi ludico), riconosciuta da una grande potenza europea e, pertanto, sufficientemente al sicuro da persecuzioni.

Sarebbe certo un'esagerazione voler paragonare il riconoscimento statuale della Massoneria con l'elevazione del Cristianesimo a religione di Stato; nondimeno, in tale contrapposizione, ci sarebbe pure qualcosa di vero. Da questo punto di vista, comunque, si capisce quale valore i Liberi Muratori dessero all'adesione all'associazione da parte di prìncipi regnanti e dei loro discendenti. E da qui, ora, si comprende meglio che cosa significò – per la massoneria,

per l'umanità, per il libero pensiero e per la tolleranza (come si preferisce) – l'affiliazione del principe della corona di Prussia Federico. Non era stato un fatto altrettanto gravido di conseguenze, ma certo assai interessante, che anche il duca Francesco I di Lorena, nipote di Liselotte e futuro imperatore tedesco (1708-63), fosse diventato massone pochi anni prima di salire il trono.

FEDERICO E LA MASSONERIA – Ma neppure vorrei che si sopravvalutasse lo spirito massonico di Federico; questo era meno una causa che un sintomo del suo atteggiamento spirituale. Tuttavia, ancor prima di Goethe, l'esempio del grande sovrano liberò i tedeschi da pastoie piccolo borghesi, servendo da modello ben oltre i confini della Germania. Per quanto concerne la tolleranza in particolare, i riformatori stessi, cioè Lutero e Calvino, non erano stati che fondatori di nuove rigidissime Chiese, insegnando e ribadendo – nella loro qualità di nuovi papi – l'intolleranza. Pretendendo cioè misure coattive; e non avevano altra scelta, se volevano mantenere il carattere chiesastico delle loro dottrine.

Anche in Prussia, fatta salva l'età di Federico, la tolleranza rappresentava un'abominevole eresia. Ancora suo padre aveva infatti minacciato con la forca il filosofo Wolff, perché questi sembrava asserire la non libertà del libero arbitrio; al re soldato appariva difatti minata la base della disciplina militare, qualora fosse cessato il potere ecclesiastico. Sotto il governo di suo figlio, di gran lunga a lui superiore, prima gli ufficiali e poi anche i letterati poterono dichiarare la propria libertà di pensiero. E non solo vennero riconosciuti i Liberi muratori, ma vennero tollerate tutte le differenti comunità ereticali. Ciò fu per Federico tanto più naturale in quanto egli, personalmente, non era neppure deista: non credeva né a Dio né alla libertà del volere né all'immortalità dell'anima. E se ne faceva beffe: "Caro Dio, ammesso che ne esista uno, abbi pietà della mia povera anima, sempre che io ne abbia una." (Si veda il mio "Gespräche im Himmel", p. 264 ss.).

Gli scritti di Federico, da soli, non avrebbero potuto provocare un rivolgimento dell'opinione pubblica in Germania; in tutte queste faccende, in realtà, il re era soltanto un alunno degli Enciclopedisti, e non era per giunta né così colto né spiritoso come Voltaire. Ma il fatto che il più potente principe tedesco – peraltro autocratico come suo padre negli affari politici e militari – assumesse la difesa dei deisti massonici e di tutti gli eretici, fu tuttavia determinante. Verso la metà del Settecento, gli intellettuali tedeschi, nonché la pubblicistica tedesca, erano ancora così dipendenti dal mondo culturale e dal gusto d'oltremanica (Wieland stesso era un epigono dei francesi solo per alcuni aspetti), che solo

un uomo della superiorità di Lessing acquistò, ma solo sotto Federico, la sua libertà interiore ed esteriore, tale da procedere oltre non solo rispetto ai francesi, ma anche rispetto agli inglesi, per creare in definitiva l'inno supremo alla tolleranza.

Ciò che Federico non poté dare direttamente ai tedeschi – e che io vorrei definire l'entusiasmo della luce – crebbe sotto l'usbergo di Federico, quindi sotto la sua indiretta influenza, fino alle altezze di Lessing e Kant, di Herder e Goethe. Una storia di questo rapido sviluppo deve mettere in chiaro gli apporti secondari; la linea di sviluppo non fu affatto rettilinea; in tutti quelli appena citati, continuarono ad operare, in qualche misura, sentimenti pietistici derivanti dai loro anni giovanili. Quegli uomini erano troppo grandi per essere dipendenti dai Liberi Muratori, sebbene Herder si avvicinasse di tanto in tanto a loro. Schiller, probabilmente, non fu personalmente un massone, ma la sua popolarità contribuì a far vincere le idee del deismo e della tolleranza in cerchie sempre più ampie. Quanto al senso religioso, Schiller non ne coltiva neanche una briciola.

In Francia, nei decenni degli Enciclopedisti, non si rileva una forte efficacia dell'unione dei Liberi Muratori; l'abile apologia dell'associazione – nella rispettiva voce dell'Encyclopédie – è redatta da un esterno, un outsider, cioè dall'astronomo ateista Lalande. L'autore promette comunicati che dovrebbero interessare gli stessi Liberi Muratori; ma poi non fa che ammannire le vecchie leggende: il collegamento con l'Ordine cavalleresco delle Crociate, la derivazione del nome (*francs-maçons*) dai Franchi, l'antichità delle logge scozzesi, la funzione di Grande Maestro dell'architetto Christopher Wren. Viene esaltato il glorioso protettorato di Federico che "protegge le scienze non meno di tutte le utili istituzioni"; e si depreca la persecuzione di cui è oggetto in Francia.

ILLUMINATI – Nel peggiore dei casi ("peggiore" dal punto di vista della Chiesa), l'Ordine dei Liberi muratori aveva propagato tra i propri aderenti tolleranza e indifferentismo religioso; in nessun caso però – come dava a vedere il mondo spaventato dopo la grande Rivoluzione – aveva progettato il sovvertimento del sistema fondato sull'alleanza fra trono ed altare.

Tutt'altra fu invece la posizione, per i pochi anni della sua durata e azione, della Società segreta degli Illuminati, che aveva cercato e stabilito contatti con l'Associazione dei Liberi Muratori. A me sembra del tutto superfluo associare storicamente questa società segreta ad altri gruppi che, in precedenza, si erano chiamati "Illuminati", o qualcosa di analogo; in particolare, gli Illuminati tedeschi non hanno nulla a che vedere con gli *illuminati* [in italiano nel testo

N.d.T.] e gli *Alumbrados* spagnoli che, all'epoca della Riforma tedesca, si erano presentati come visionari fanatici: i quali erano forse anche degli eretici, ma pur sempre più mistici o teosofi che nemici della religione. In ogni caso, va osservato che Ignazio di Loyola era stato sospettato di aver appartenuto nella sua giovinezza alla setta degli Alumbrados; e che l'Ordine degli Illuminati venne fondato subito dopo la soppressione dell'Ordine dei Gesuiti, cercando di emulare, in tutta la sua organizzazione, le magistrali istituzioni e lo psicologico approccio umano del Loyola.

La fondazione della società segreta degli Illuminati fu iniziativa personale di Adam Weishaupt, mediocre professore di diritto canonico a Ingolstadt, sede dell'università dei Gesuiti in Germania. Anche lui era stato educato alla maniera gesuitica, ma poi, sotto l'influenza del barone di Ickstatt, era diventato un fanatico illuminista; era un visionario che aveva sufficiente ambizione per riformare il mondo, non avendo però nessuna delle altre qualità richieste a tal fine. Seppe raccontare con estrema precisione di aver fondato la sua società il primo maggio 1776; ciò che si proponesse, non lo sapeva esattamente neanche lui, ma usava già con discreta maestria i concetti che erano stati le armi vincenti degli Enciclopedisti, e che sarebbero diventati presto le parole d'ordine della Rivoluzione: virtù, felicità umana, religione della ragione, lotta al dispotismo.

Originariamente, l'Ordine fu una delle tante associazioni segrete studentesche; si cercava una denominazione appropriata (Società Mitra, Ordine delle api, Perfettibilisti), finché venne scelto l'appellativo universale di Rischiarati, ovverosia di Illuminati. Al fondatore sorrideva l'idea, non meglio precisata, di contrapporre un esercito ben guidato e ben disciplinato (secondo il modello dell'Ordine gesuitico) alle istituzioni difese dai Gesuiti; come Loyola aveva posto in essere la Controriforma, così Weishaupt intendeva mettere in moto il contro-gesuitismo. Mutuò dai Liberi muratori, a cui non aderiva, quella meschina smania di far misteri, che oltretutto era montata sulla menzogna, come se il suo Ordine avesse già larga diffusione. Nel suo carteggio, d'un tratto, regioni città e persone venivano designate solo con nomi antichi; e si sarebbe dovuto introdurre persino una nuova cronologia, probabilmente quella degli antichi Parsi. L'Austria si chiamò Egitto (ma la sua capitale Vienna diventava Roma), la Baviera cambiò nome in Acaia, Ingolstadt in Elesudi, Monaco (già da allora!) in Atene. Lo stesso Weishaupt chiamò se medesimo Spartaco, e i pochi veri affiliati si nomarono Aiace, Tiberio, Claudio. Nell'arco di due anni, l'incorniciatura fu però troppo grande rispetto al contenuto del quadro.

Solo nel 1778 ebbe inizio l'ascesa degli Illuminati, cioè quando ebbero trovato l'aggancio coi Liberi Muratori, inizialmente per tramite di una loggia periferica.

Solo in seguito entrò nella società il noto barone Adolf von Knigge (sotto il nome di Philo); e il suo "*Über den Umgang mit Menschen*" //Sul modo di comportarsi con le persone// (non intendo il suo celebre libro – diventato famoso non per il suo contenuto, ma solo per la sua piattezza – bensì il suo modo di rapportarsi con gli altri), riuscì ad aggregare agli Illuminati molte persone importanti o altolocate. Scrittori noti e sconosciuti, per i quali i Massoni non avevano abbastanza coraggio, si fecero Illuminati, oltre che influenti personaggi della buona società: il consigliere di corte Falck, il coadiutore di Dahlberg, Leuchsenring, Nicolai, Mauvillon, Bode.

Al Congresso della massoneria tenuto a Wilhelmsbad (estate 1782) l'Ordine degli Illuminati venne per la prima volta trasformato solennemente in una sorta di Loggia. Se, fino allora, c'era stata la caccia a personaggi ricchi o prestigiosi, di rango ecclesiastico o civile, ora gli statuti dell'Ordine venivano consolidati e riformati radicalmente con l'obiettivo di migliorare il mondo. In gran parte, sotto l'influenza di Knigge. Già sotto la guida di Weishaupt v'erano stati diversi gradi di appartenenza; i membri dovevano ascendere da un livello al successivo, acquistando maggiori conoscenze sociali attraverso una rete di spionaggio, per essere alla fine obbligati per giuramento ad una cieca ubbidienza verso i loro sconosciuti superiori. Ma tutto ciò, sebbene gli Illuminati cominciassero a dominare già su alcune logge massoniche, stava solo sulla carta; i gradi superiori non esistevano affatto nella realtà, finché Knigge ebbe intuito e smascherato la situazione e, sulla testa di Weishaupt, edificò un grandioso sistema che davvero mirava all'eliminazione di ogni autorità spirituale e temporale.

I giovani membri del vivaio, ossia della prima classe, non dovevano sapere nulla di queste mète supreme dell'Ordine. La seconda classe avrebbe dovuto inglobare suppergiù la vecchia Massoneria, coi suoi apprendisti, consociati e maestri, coi suoi simboli familiari, mutuati dall'arte architettonica. In questo secondo grado s'insegnava già molta democrazia, e ancora più deismo, in ogni genere di camuffamento: la morale, per l'età matura, era cioè l'arte di non aver bisogno di sovrani, mentre libertà ed uguaglianza avrebbero costituito il nucleo della religione di Gesù Cristo.

Solo nella terza e suprema classe dell'Ordine, nella classe dei misteri (a sua volta articolata su due livelli) quegli Illuminati che erano ascesi a livelli così elevati, venivano edotti sugli obiettivi reali dei loro sconosciuti condottieri, cioè del Rex e del Magus. La via, quale poteva averla sognata Weishaupt, era tracciata in questi termini: con l'astuzia, o persino con la menzogna, l'Ordine avrebbe cercato di conseguire un'egemonia sul sistema scolastico, dalla scuola di base all'Università, su letteratura e scienze, non da ultimo anche un pre-

dominio sul mondo femminile. Il fine era semplice e radicale: il Magus (o Maestro) doveva non solo abolire ogni religione positiva in quanto invenzione di ambiziosi impostori, bensì anche la religione naturale, mentre il Rex (come bizzarramente si chiamava) doveva ricondurre cittadini e contadini ad una condizione patriarcale e anarchica.

Ascesa e rovina degli Illuminati – Questi obiettivi estremi dell'Ordine erano forse il segreto di Weishaupt e di Knigge; ma la linea strategica era ormai trapelata, il che non impedì che i seguaci dell'Ordine (il quale, si badi bene, era visto come una loggia massonica particolarmente dinamica) si propagassero dall'Italia alla Danimarca, da Varsavia a Parigi, contando alla fine circa duemila nomi importanti, e vagheggiando il sogno d'una palingenesi del mondo. E non è lecito ignorare che Goethe, con tutta la sua cerchia di Weimar, poté allora essere annoverato tra gli Illuminati. Con una buona dose di impertinenza, Weishaupt poteva credere di esser diventato l'uomo più potente della Germania intellettuale.

Ma ecco arrivare la rottura tra Weishaupt e Knigge; così quel sogno di grandezza conobbe un rapido tramonto. Knigge, che Schlösser ha paragonato assai felicemente con Kotzebue, era un pensatore più acuto e un lavoratore più efficace del fondatore Spartaco; non intendeva piegarsi oltre ai dettami del "generale", e minacciò (nel 1784) di rivelare i segreti dell'Ordine; tanto che, di fatto, furono sporte ora delazioni (non solo da parte di Knigge), sulla base delle quali i governi poterono procedere energicamente contro la società segreta.

Secondo un'antica consuetudine tedesca, l'inimicizia tra i due capi dell'Ordine era sfociata in un contrasto tra gli Illuminati bavaresi e i loro Fratelli settentrionali; ed entrambe le fazioni fornirono ai Gesuiti un valido appiglio per attaccare il nuovo Ordine. In proposito, è assai significativo che Federico il Grande, sovrano illuminato già nella opinione dei contemporanei, in Baviera avesse per primo messo in guardia dagli Illuminati. Lascio stare, a questo punto, i ruoli che in questa vicenda giocarono il Consigliere di corte Zimmermann (il celebre autore della "Solitudine"), il Generale Ferdinand di Brunswick (dopo il suo congedo divenuto Grande Maestro e fantoccio di tutte le Logge tedesche), nonché il dinamico libraio e letterato Nicolai.

Basti sapere che gli avversari di Weishaupt pubblicarono uno dopo l'altro una marea di documenti che, da un lato, dimostravano le intenzioni eversive rispetto al trono e all'altare, e dall'altro scoperchiavano le sporche faccende private dei capi. Da una lettera si venne a sapere che Spartaco aveva commesso adulterio con sua cognata, e non poteva negare di aver tentato di farla abortire.

Ulteriori pettegolezzi, susseguiti a quei fatti, furono assai graditi al Principe elettore di Baviera e ai suoi consiglieri ecclesiastici per dare il colpo di grazia al prestigio degli Illuminati. Contro i quali, oltre che contro altre società segrete, si procedette a forza di arresti e di perquisizioni, dapprima in Baviera, poi in Prussia, divenuta reazionaria dopo la morte di Federico; alla fine, si riuscì ad arrestare il professore Weishaupt, misterioso Generale dell'Ordine, e ad intentargli un processo. A conti fatti, Weishaupt venne però rilasciato, seppe riguadagnare alla sua causa dei prìncipi minori, finché morì a Gotha, come consigliere di corte, solo nel 1830.

ILLUMINATI E RIVOLUZIONE – Pochi anni dopo l'avvio della generale persecuzione alle società segrete tedesche, scoppiava a Parigi la Grande Rivoluzione; e così non mancarono gli storici che – come s'è detto – fecero dello stolido professore Weishaupt di Ingolstadt un istigatore della massima catastrofe politica d'Europa. In tale ottica, chi si spinse più in là fu l'anonimo autore del "*Triumph der Philosophie*" //Trionfo della filosofia//, che tendeva a negare i crimini della monarchia francese, rappresentando globalmente l'Illuminismo come una congiura contro il trono e l'altare. Oggi, quando si è ormai riconosciuto lo scoppio della Rivoluzione come una necessaria conseguenza della bancarotta statale, vedendo, sia nella esecuzione del Re sia nella "deposizione" di Dio, solamente dei comprensibili effetti collaterali, si può ben sorridere d'un siffatto imbrattamento della storia; sarebbe tuttavia interessante indagare più a fondo sulle relazioni tra singoli esponenti della Rivoluzione e singoli Illuminati.

Quel che è certo, è che Mauvillon fu un illuminato assai attivo, e che il conte Mirabeau si era fatto iniziare da lui nei misteri dell'Ordine antigesuita; come è noto, Mauvillon era il coautore di Mirabeau nei libri di questi sulla monarchia prussiana. Mentre i due amici di Braunschweig collaboravano a queste opere, Mirabeau scrisse anche un'apologia dell'Ordine degli Illuminati, diffondendo concretamente le loro idee fra le logge massoniche di Francia, tra i Filaleti e altri gruppi più radicali. Può ben esser che – già prima della Rivoluzione – nelle logge di Parigi venissero festeggiati dei messaggeri, esponenti degli Illuminati, quali *frères allemands*. Nondimeno, tutto quanto si continua a favoleggiare circa la dipendenza di Mirabeau e del duca d'Orléans dagli Illuminati tedeschi, appartiene senza dubbio al pettegolezzo che alligna sullo sfondo della grande

Rivoluzione[55].

Dal fatto che molti futuri Girondini e Giacobini erano stati in precedenza affiliati alla Massoneria, è certamente stolido ricavare questa conclusione: che la Rivoluzione sia stata opera degli Illuminati tedeschi. Col rigore della stessa logica si è perfino asserito che il club dei Giacobini era – come tutti i club – un'istituzione britannica (il che non era poi falso), e l'assalto alla Bastiglia, di conseguenza, un'infamia degli inglesi! All'epoca della reazione, sotto il Direttorio, si ascoltavano volentieri dicerie di tal fatta: cioè che la Rivoluzione francese – in particolar modo la soppressione della religione – non fossero consoni allo spirito francese, ma fossero state invece introdotte dai nemici mortali della Francia, non importa se dai tedeschi o dagli inglesi.

Le ragioni più risibili vennero assemblate per sostenere l'affermazione che il Club dei giacobini fosse nulla più che un rampollo dell'Ordine degli Illuminati, in nome del quale nei dibattiti, sia nel Club sia nell'Ordine, si chiedeva ed era concessa la parola. Anche l'annessione della piazzaforte di Magonza venne ricondotta, con analoghe argomentazioni, al rapporto tra Giacobini e Illuminati. Cose siffatte si asserivano, e finivano per trovar credito, tanto in Germania quanto in Francia. Per la verità, coloro che le affermavano e vi credevano sembrano non aver avuto neanche sentore del fatto che il lavoro divulgativo dei costituzionalisti e dei Liberi pensatori aveva trasformato in patrimonio comune di tutti gli europei acculturati le parole d'ordine di libertà e di uguaglianza, di religione razionale e di rivoluzione.

ESSERE ILLUMINATI – Torniamo alla storia della parola. Il fatto che, nei primi tempi del Cristianesimo, tutti i battezzati si chiamassero "rischiarati", ovvero *illuminati* [in ital. nel testo] non aveva nulla a che vedere con l'Ordine fondato da Adam Weishaupt; e che in Spagna, nel secolo XVI, vi fosse una setta o un gruppo di "alumbrados" – una comunità di visionari che sarebbe ricomparsa cent'anni dopo sotto il nome di "*illuminés*" nell'Africa settentrionale – potrà

55. Bisogna tener presente che, per i partiti reazionari, un duca o un conte rivoltoso era assai più inviso d'uno spauracchio della borghesia. La malignità degli scrivani mercenari di parte realistica faceva del duca di Orléans il figlio d'uno stalliere, mentre il conte Mirabeau era addirittura il figlio di Satana in persona! Un epigramma diceva:

> *"L'Eternel fatigué des crimes de ce monde*
> *Et voulant le punir par un cruel fléau*
> *Recueillit un instant sa sagesse profonde*
> *Puis dit à Lucifer: Engendre Mirabeau."*

tutt'al più aver fornito al movimento tedesco la suggestione dell'appellativo, ma nessuna idea.

Adam Weishaupt, fondando la gesuitica-antigesuitica lega segreta degli Illuminati (non molto diversamente da come oggigiorno un professore esaltato escogiterebbe gli statuti d'una nuova associazione distrettuale) non fece che partecipare ad un moda: la moda delle Società segrete. Non era un uomo egregio, né pericoloso; non era né un pensatore né un organizzatore. Ciò che egli vagheggiava in forma assai vaga, indistinta, per cui gli mancava qualsiasi capacità di costruire e sviluppare, non era tuttavia nulla di insignificante.

Da poco, infatti, era stato soppresso ufficialmente l'Ordine dei Gesuiti, dopo che i suoi membri erano stati già espulsi da Portogallo, Spagna e Francia; l'opinione pubblica e il pettegolezzo europeo videro in questo avvenimento la conseguenza d'un complotto, al cui fine i re (Federico il Grande), ministri (Choiseul) e scrittori (Voltaire) avevano fondato la lega segreta degli Enciclopedisti. Anche nell'Ordine dei Gesuiti, certo, l'opinione pubblica aveva scorto un'analoga strapotente lega segreta, il cui prestigio poteva esser abbattuto solo da un'altra lega segreta. La stessa mancanza di sensibilità per forze operanti nel vivo della storia, che nell'era illuministica rimetteva in onore la vecchia ipotesi dell'impostura (cioè che le tre religioni mondiali fossero state inventate da tre impostori), ebbene, la stessa mancanza, o la stessa limitatezza, si aspettava adesso grandi rivolgimenti politici, economici o spirituali, proprio dalla istituzione delle società segrete.

Quindi, ciò che arrideva al professore di diritto canonico di Ingolsatdt, all'ambizioso Weishaupt, sarà stato certamente questo progetto: di porre, al posto della lega segreta dei Gesuiti, che aveva istupidito i popoli a vantaggio di sovrani e di preti, una nuova società segreta che applicasse gli eccellenti mezzi dei Gesuiti per scopi diametralmente opposti. Non l'edificazione dei Liberi muratori, bensì la magistrale organizzazione dei Gesuiti fu inizialmente il modello ideale di questo Ordine degli Illuminati. Da generale occulto, il fondatore ambiva a comandare su un esercito di anime dannate che, senza conoscerlo, gli si erano obbligate ad una incondizionata obbedienza, pronte ad ogni abnegazione in fatto di onore, di beni e di sangue; anime che indietreggiassero di fronte al vecchio principio, peraltro non inventato di sana pianta dai Gesuiti, per cui il fine santifica i mezzi.

Malgrado una letteratura veramente sconfinata, suscitata da tanto clamore, è difficile farsi un giudizio sicuro su chi, in questa causa, fosse la guida e chi il guidato: se fosse Spartaco (Weishaupt) a prendere in giro Filone (Knigge) oppure Filone a menare per il naso Spartaco; oppure se fossero i Liberi muratori

a mettersi, consciamente o inconsciamente, al servizio della Lega ostile alla Chiesa.

Knigge, che aveva fatto dell'osservazione del comportamento umano la sua piccola specialità, appoggiò la causa di Weishaupt, non solo per questo carattere politico; anzi, elaborò il sistema dell'Ordine degli Illuminati accostandolo alla forma della Lega Massonica ed elevandolo agli iniziati di grado in grado, con annessi e connessi d'ogni sorta, a quel radicalismo che era il segreto dei gradi più elevati: al radicalismo politico e religioso. Già nel grado intermedio, l'illuminato apprendeva che la morale era l'arte, per l'età matura, di non aver bisogno di prìncipi e sovrani. Imparava che Gesù Cristo aveva fondato non una nuova religione, bensì la religione della ragione, vale a dire l'Ordine degli Illuminati. In seguito, il discepolo apprendeva che non si mirava ad una immediata rivoluzione in Germania, ma solo ad un'attività sovversiva, cui sarebbero seguiti i più grandi rivolgimenti della natura. Solamente alle più alte cariche dell'Ordine era lecito sapere che la mèta finale era questa: di eliminare, con le religioni positive, anche la religione naturale, in quanto invenzione di uomini avidi di potere.

Sincerità e schiettezze di questo genere non si trovano quasi mai tra i Francesi che hanno coniato tutte le parole d'ordine della grande Rivoluzione; in Germania, sul piano teorico, si andava ancora una volta fino in fondo, senza però riuscire nemmeno ad incominciare sul piano pratico. Di conseguenza, l'Ordine degli Illuminati, quantunque nel giro di pochi anni annoverasse tra le sue fila molti prìncipi, per nascita o per altezza d'ingegno, divenne una parodia del modello parigino che aveva operato e continuava ad operare, senza essere mai esistito quale società segreta. Anzi, neppure come società costituita.

10. Riforma del sistema scolastico

Per tutte le tendenze che si possono sintetizzare sotto il concetto di Rinascimento, ha rilevanza il fatto che le Università dell'Occidente non erano nazionali, che fossero tutte internazionali come la lingua in cui si insegnava, e come la Chiesa, che fin dal principio arrogò a sé una sovrintendenza sulle università. Dovunque, anche in Germania, là dove un principe desiderasse istituire una università, cercava di assicurarsi prima di tutto la licenza del papa; la carica di cancelliere della medesima veniva regolarmente riservata ad un alto prelato; per cui i diritti collegati ai titoli acquisti di Baccalaureato, di Licenziato, di Magister e di Dottore, erano validi non solamente per uno Stato, ma per tutto l'Orbe terracqueo, come si usava proclamarsi ampollosamente.

Anche gli imperatori solevano sollecitare una bolla papale per l'istituzione di università; stranamente, lo fece persino il duca Albrecht, allorché nel 1544 volle dar vita all'università "genuinamente luterana" di Königsberg. Il diritto di promuovere ai gradi accademici veniva specialmente basato su un "privilegio" papale. Non stupiva, dunque, che dappertutto fosse la Facoltà di Teologia ad arrogarsi un privilegio sulla Facoltà di arti e mestieri, in precedenza piuttosto vilipesa, oltre che delle Facoltà giuridiche e mediche. Ciò malgrado, tradizioni e disciplina di studenti e maestri, come del resto i costumi nelle comunità studentesche, erano tutt'altro che esemplari. L'autentico rivoluzionario, riguardo a tutte queste situazioni, fu il devoto eretico Amos Comenius (il cui vero nome era Komensky, un ceco nato il 1592 e morto il 1670).

Comenio – La giusta prospettiva sulla riforma scolastica di Comenio la si può ottenere solo dopo averlo conosciuto nella sua qualità di riformatore del mondo. Era certamente un temperamento profondamente religioso, più devoto ancora di Tommaso Moro, autore della prima utopia moderna, più ancora del teologo svevo Valentin Andreae, che aveva pubblicato la sua utopia critica (influenzando fortemente Comenio) nel 1618, anno d'inizio della Guerra dei Trent'anni; più devoto, in ogni caso, di Campanella, poeta della Città del Sole; ma non si può tuttavia ignorare che tutti questi utopisti dovevano essere, nell'intimo dei loro cuori, profondamente laici, ispirati all'immanenza, dal momento che gli

stava a cuore sopra tutto di migliorare la vita terrena degli uomini. Il modello primigenio di tutte le utopie – lo Stato ideale di Platone – non aveva più alcun senso su un principio rigorosamente cristiano, dato che ogni iniquità terrena veniva compensata e trasfigurata dalla fede nella vita ultraterrena. A rigor di logica, i progetti di miglioramento del mondo non si addicono affatto ad un cristiano, per il quale l'aldilà è più importante dell'effimera e breve esistenza terrena. Ma ciò che maggiormente è da rilevare è il fatto che Comenio non era cattolico come Moro, e neppure protestante come Andreae, ma per sua scelta personale – in quanto Fratello moravo – era un vero eretico: libero quindi da ogni vincolo chiesastico. Era sì religioso, ma alieno da professioni di fede positive.

Il suo libro, uscito nel 1631 in lingua ceca, reca il titolo "*Il labirinto del mondo e il paradiso del cuore*", eccetera. Sarebbe un'impresa assai speciale quella di ricercare nella sua seconda parte, molto più breve, cioè nel paradiso del cuore, il modo in cui – anche in questa devota descrizione d'uno Stato teocratico – si esprime un libero pensatore nel cuore, un nemico della Chiesa, che aveva onestamente meritato le persecuzioni da parte della Controriforma. Dopotutto, il libro era stato scritto subito dopo la storica battaglia della Montagna Bianca (am Weissen Berg), che sembrò porre fine a tutte le speranze di protestanti e di libertari, e che fece perdere al nobile Comenio la carica e l'incolumità personale. La dedica al Governatore della Moravia – un aristocratico boemo di forte carattere – reca la data del dicembre 1623. Io mi attengo alla sua versione tedesca ("*Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens*") curata da Zdenko Baudnik (su commissione della Società-Comenio del 1908, presso l'editore Eugen Diederich).

"*Labirinto del mondo*" – Ci occuperemo qui solo della prima parte di questo libro troppo poco conosciuto: una satira di non comune vigore che, bisogna pur dirlo, viene qua e là infiacchita da ininterrotte "allegorizzazioni". Anche se Comenio – nella sua ragguardevole autobiografia (composta da 77enne col titolo "Das Eine, was not tut") – non avesse alluso al "Labirinto del mondo" come al più generale sfondo del suo personale destino, dovremmo tuttavia ammettere che questa satira ha un carattere del tutto personale; in essa, infatti, egli ha dato sfogo al suo cuore, esulcerato dalla nausea per come va il mondo. Storici e sociologi della Guerra dei Trent'anni farebbero bene ad usare lo scritto accusatorio di Comenio altrettanto generosamente quanto il più noto e brillante romanzo di Grimmelshausen. Ma intanto ne riporto il contenuto, unicamente per quanto serve alla comprensione dei capitoli che si riferiscono alla Chiesa.

L'eroe del racconto (Comenio in persona) viene presentato come un pellegrino che, nel labirinto del mondo, vorrebbe trovare il ceto o il gruppo umano a cui egli potrebbe aggregarsi con piacere. Quale guida si propone il signor Checèdappertutto (Überalldabei), il quale viene coadiuvato nell'accompagnamento dall'Abbaglio. Armi a doppio taglio, come sono le diverse burle della satira, sono questi presupposti: le due guide sono al servizio d'una regina che si chiama Saggezza, ma che in verità è solamente la Vanità del mondo. Esse lo conducono alla sottomissione al giogo del pregiudizio e della consuetudine, imponendogli occhiali deformanti, i cui danni egli riesce ad evitare solo guardando di traverso, sotto le lenti. Sempre, però, il pellegrino è più avveduto delle sue guide.

Così egli rimira il vero corso del mondo senza umorismo, col ringhioso pessimismo di Schopenhauer, nel modo meno cristiano che si possa immaginare. Vede i bambini appena nati addentrarsi nel labirinto del mondo, senza prima rendersi conto di essere uomini. Il destino – ossia il *fatum* pagano – dispensa ciecamente la sorte di ciascuno. Il pellegrino guarda di sottecchi, da dietro le sue lenti, e riconosce con orrore che i cosiddetti uomini sono dei mostri con grugni da maiale, denti canini, orecchie asinine, occhi da basilisco, code volpine o artigli da lupo (e si pensa all'ultima drammatica confessione di Ibsen); i mostri si parlano senza ascoltarsi, o si camuffano a vicenda. La morte imperversa tra le loro file, ma nessuno vi fa caso.

Stranamente, il pellegrino incomincia il suo esame dei vari ceti osservando la condizione coniugale. Dappertutto si fanno solo matrimoni d'interesse. La felicità delle unioni migliori è solo mediocre, ma un matrimonio cattivo è una terribile tragedia. E c'è, per giunta, l'esecranda legge dell'indissolubilità del matrimonio. Malgrado tutto, il pellegrino cade anche lui sotto il giogo coniugale, pur ammettendo che anche il suo ben assortito matrimonio (moglie e figli dell'autore morirono di peste nel 1622) conteneva, nel suo dolce calice, non poca amarezza.

Nelle professioni egli ravvisa presto l'assurdità di mettere a repentaglio salute e vita a causa dei bisogni corporali; e preferisce cercare vantaggi spirituali, diventando un sapiente. La seconda guida, l'Abbaglio, lo spinge a rischiare, sicché è pronto a sottoporsi alla severa prova senza cui non può ottenere licenza di percorrere la strada dei sapienti. L'esame coinvolge anche la borsa, il sedere, il cervello (che viene giudicato dalla secrezione nasale), estendendosi alla pelle. All'esame seguono dolorose amputazioni o rimodellamenti alle membra e agli organi di senso; perché le persone sapienti debbono avere mani, occhi, orecchie, lingue e cervelli del tutto diversi dagli organi della gente comune.

Assai maligne sono le osservazioni concernenti il mondo dei libri. Chi possiede una ricca biblioteca, si annovera tra i dotti; e tuttavia diversi libri nascono solo dal travasamento da un recipiente nell'altro. E la rissa tra le persone dedite ai libri non finisce mai. Lo constata bene il pellegrino, alloggiando in mezzo agli insegnanti di filosofia, di retorica, di letteratura e di metafisica. Ancor peggio vanno le cose con la storia, i cui esponenti guardano all'indietro attraverso cannocchiali ritorti; ma le cose non vanno meglio nemmeno con gli alchimisti (che sciupano il loro denaro invece di produrre l'oro), ed ancora con i medici e coi giuristi. Inoltre, viene messa a nudo l'impostura dei cavalieri di Rosacroce. Nella sua disperazione, il viandante si rivolge quindi allo studio delle diverse religioni.

COMENIO TRA RELIGIONI E DIRITTO – Una certa capacità di sopportarsi a vicenda, il viandante la trova solo tra i pagani. Anche l'Islam, pur avendo ragionevoli princìpi, poggia la sua fede sulla forza della spada. Di primo acchito, il Cristianesimo lo conquide per la sua interiore bellezza; ma poi, una volta constatate la terribile scostumatezza dei cristiani, la cecità, la debolezza intrinseca, l'avidità di ricchezze e di piaceri dei religiosi cristiani, anche qui non riscontra altro che menzogna e raggiro. Questi sacerdoti sono come degli altoparlanti, attraverso cui scorrono cose eccellenti, ma su cui però non resta attaccato nulla. "Essi reggono nella sinistra la legge, nella destra la spada, davanti le chiavi di Pietro, e dietro la borsa di Giuda." La nomina alla dignità prelatizia non avviene per meriti, ma per discendenza, parentado, mercimonio o accondiscendenza.

Quale pietra di paragone della fede si considera la Sacra Scrittura; ma su questo banco di prova è cresciuta tanta discordia, che si è seriamente pensato di non occuparsene più. In particolare, esiste una setta ricchissima, più allegra delle altre, ma che si afferma solamente mediante la lapidazione e la morte sul rogo degli avversari, oltre che con la corruzione degli amici. Per il momento, il pellegrino non fa neppure conoscenza coi veri cristiani (che sono naturalmente i Fratelli Moravi); solo nella seconda parte, avendo trovato il paradiso del cuore ed essendo perciò rinato, egli scorge in Gesù Cristo la propria guida quasi umana, ancora sopportabile ad occhio umano; è lui che gl'insegna a non doversi preoccupare dei costumi della Chiesa, e che ci si può tranquillamente farsi dare dell'eretico.

Nel labirinto del mondo, il pellegrino rileva inoltre gli abusi del diritto e la corruttibilità dei giudici, i cui nomi sono di per sé eloquenti: ateo, piantagrane, non-ti-curar-di-lor, tengo-famiglia, pallone gonfiato, non-indagar-molto, fannullone, non-ho-tempo, tira-a-campare. I venali avvocati si chiamano: Bla-

terone, Piaggiatore, Voltagabbana, Allungaprocessi. Tra i prìncipi, quelli insofferenti di vincoli sono anche peggiori di coloro che si servono d'un consigliere; purtroppo, quei portavoce che dai consiglieri e dal popolo conducono al principe, sono tutti bucherellati, sicché non ci si capisce gli uni con gli altri.

Il disordine del mondo viene poi accresciuto ulteriormente dal ceto militare; i soldati vendono la loro pelle al miglior offerente, e vengono addestrati ad uccidere, non già le bestie feroci, bensì i loro simili. È con l'aiuto di queste truppe che i prìncipi appianano i loro litigi: "Quale barbarie, quale bestialità!". I nobili hanno la libertà di tacere, i contadini quella di servire e di blaterare sconcezze; la nuova nobiltà, che deve i propri privilegi alla penna o alla sua borsa, non si comporta diversamente. E c'è anche una classe di pennivendoli e di gazzettieri: un male necessario, giacché questa gente fa vedere al mondo soltanto lucciole per lanterne.

La dea Fortuna ripartisce i suoi doni secondo il capriccio del caso; ma neppure i suoi beniamini sono da invidiare, non i ricchi, non i potenti; la Gloria stessa non è che una splendente miseria, e i suoi candidati non si fanno scrupolo di tramandare ai posteri il loro nome compiendo scelleratezze di ogni specie. Così, nel pellegrino, la scontentezza per il destino umano si accresce fino all'assoluto disprezzo del mondo. Indubbiamente, le persone che trovano desiderabile la vita devono essere pazze o bugiarde. Alla fine, quasi a trarre un bilancio, il pellegrino viene portato al castello della regina, nella roccaforte della Saggezza, dove dovrebbe imparare l'arcano meccanismo dell'amministrazione. E lì apprende che sempre vengono cambiati soltanto i nomi, non le cose; i vizi sopravvivono dunque sotto nuove denominazioni. Ai giorni nostri, l'ubriachezza si chiama giovialità, l'avarizia vien detta parsimonia, l'usura è nota come tasso d'interesse, la libidine si dice amore, l'alterigia equivale a dignità, e così via. Suppliche provenienti da tutti i ceti vengono presentate alla Saggezza, che le respinge richiamandosi alla ragion di Stato. Il re Salomone, in visita presso la Saggezza, giunge a riconoscere che tutto è vano, e svela il mistero: la cosiddetta saggezza non è che una donnetta truccata e lebbrosa. A questo punto, egli si lascia raggirare dalla voluttà, e tutto il suo seguito viene catturato ed ucciso.

Il pellegrino getta via le lenti deformanti dell'abbagliamento, e non vede l'ora di uscire dal labirinto del mondo: "Oh, se solo non fossi mai nato, né avessi mai attraversato le porte della vita! O Dio – ammesso che un dio vi sia – abbi pietà della mia miseria!"

Basedow – Su questa base, Comenio diede inizio al rivoluzionamento dell'educazione dei giovani. In Francia lo seguì Jean Jacques Rousseau (influenzato

direttamente da Locke), in Germania il forte, molto più discusso pedagogista Johann B. Basedow. Verso il 1775, allorché il giovane Goethe – corifeo della gioventù ribelle in Germania – aveva compiuto la prima stesura del suo Faust, al di qua del Reno di nessuna istituzione si parlava tanto quanto del "Filantropino" a Dessau: da questa semplice scuola ci si aspettava ancora una volta la rigenerazione dell'umanità, come – alcuni secoli prima – la si attendeva dalla rinascenza dei classici latini, e come vent'anni dopo la si aspetterà dalla grande Rivoluzione. Secondo la scuola modello di Dessau, i "filantropini" avrebbero dovuto, più e meglio che mai, formare i bambini per la "destinazione dell'uomo". La parola d'ordine "*Bestimmung des Menschen*" //destinazione dell'uomo// salì allora ai massimi onori, e vi si è conservata fino ai nostri giorni, a dispetto della superstizione in essa nascosta. La qualifica di "filantropino" (allora nella bocca di tutti i riformatori del mondo) divenne presto un epiteto di scherno; ma, finché fu in auge, l'appellativo sembrò così importante che Semler faticò non poco per sostituirlo con la migliorata definizione di "Philanthropin".

Pochi decenni più tardi, Campe rinuncerà a tentarne una ridefinizione per la Germania, perché non c'erano ormai più filantropini, scrivendo: "Per questa idea, si potrebbe in ogni modo proporre Scuola per l'uomo".

Sul fondatore dei Filantropini, tuttavia, Schlosser – nella sua Storia del XVIII secolo – giudica ancora con un accanimento che di solito si prova solamente per avversari ancora in vita. "Basedow era l'uomo adatto per abbattere l'esistente, per attaccare, per far chiasso, per eccitare e risvegliare un popolo in parte rozzo in parte sentimentale; ma è incomprensibile – e ciascuno se ne stupì non appena furono svaniti i primi assalti della febbre educativa – come si potesse credere che un uomo come lui sarebbe stato in grado di fondare una nuova educazione morale. Leggendo della sua vita d'ogni giorno, della sua indole litigiosa, della sua incessante ubriachezza, del suo comportamento di fronte alla sua sentimentale consorte; e udendo i suoi migliori amici esprimersi sull'aspetto della sua persona e del suo abbigliamento, si potrà credere di leggere un rapporto della polizia inglese su uno di quegli irlandesi sbronzi che ogni mattina, a Londra, vengono condotti davanti al giudice di pace, ben più che la descrizione del famoso fondatore della nuova educazione." E Schlosser crede di dover ricordare la condotta di vita di Rousseau e la "raccapricciante" carriera di Mirabeau e di Marat, a dimostrazione del principio che nessuna riforma radicale può esser posta in essere mediante strumenti immorali.

I volti di Basedow – Per risolvere la questione di come una personalità così torbida potesse destare un tale entusiasmo, possediamo per nostra fortuna un

ritratto di Basedow delineato con tratti magistrali da Goethe medesimo. Nel 14. Libro di "Poesia e verità", Goethe – l'uomo di mondo che sta nel mezzo – descrive il profeta di destra e il profeta di sinistra: il pio Lavater e l'ateo Basedow, in questa occasione entrambi suoi compagni di viaggio. "Non si sarebbe potuto vedere contrasto più deciso che fra questi due uomini. (...) L'occhio del Lavater chiaro e pio sotto ciglia molto lunghe, quello del Basedow invece incavato nella testa, piccolo, nero, scuro, brillante fra sopracciglia arruffate, mentre l'osso frontale del Lavater appariva incorniciato dai più morbidi archi bruni. La voce impetuosa, aspra del Basedow, le sue espressioni rapide e incisive, un certo ridere beffardo, un rapido cambiar discorso, e tante altre caratteristiche che tralascio, ebbene, tutto era opposto alle qualità e al modo di fare a cui ci aveva abituati il Lavater."

Goethe non riesce ad apprezzare i progetti di Basedow, e anzi nemmeno a comunicare chiaramente le sue intenzioni; con molta finezza, egli biasima, nell'"*Elementarwerke*" di Basedow, la mancanza di quei pregi di metodo e di concretezza, che occorre invece riconoscere in Comenio. "Molto più strano però, e difficile da capire che non la sua teoria, era il contegno di Basedow. Con quel viaggio egli aveva l'intenzione di accattivare il pubblico colla sua personalità alla propria impresa filantropica, e precisamente di aprire non già gli animi, ma le borse. Egli sapeva parlare del suo progetto con grandiosità e persuasione, e tutti convenivano volentieri in quello che lui affermava. Ma feriva in modo incomprensibile gli spiriti degli uomini da cui voleva ottenere aiuto finanziario, e persino li offendeva senza necessità, non potendo tacere le sue opinioni e le sue bizzarrie a proposito di argomenti religiosi (...); Basedow provava l'irrequieto solletico di rinnovare tutto e di rifare, secondo i propri capricci, tanto i dogmi quanto i riti esteriori della Chiesa.

Ma egli più di tutto era spietato e imprudente verso quelle concezioni che non provengono direttamente dalla Bibbia, ma dalla interpretazione di essa, verso quelle espressioni, termini tecnici della filosofia o paragoni sensibili, con cui i padri della Chiesa e i concilii hanno cercato di chiarirsi l'inesprimibile e di combattere gli eretici. In modo duro ed avventato, egli dichiarava a tutti di essere il più giurato nemico della Trinità, e non cessava mai di argomentare contro questo mistero generalmente riconosciuto. Anch'io ebbi molto da soffrire di questa discussione nel colloquio particolare, e dovetti sentirmi citare continuamente la 'ipostasi' e la 'ousia', non meno che il 'prosopon'. Allora ricorsi alle armi del paradosso, mi spinsi ben oltre le sue opinioni, ed osai combattere il temerario con qualcosa di più temerario."

Narrando di Basedow, Goethe riferisce he trascurava il suo aspetto esteriore,

che era assai molesto per quel suo incessante fumare del pessimo tabacco, e che appestava l'aria di nuvoli e puzza di tabacco accendendosi la pipa. "Egli non poteva vedere nessuno tranquillo; irritava con sogghigni e beffe a voce bassa; con una domanda di sorpresa metteva in imbarazzo, e rideva amaro, quando aveva raggiunto il suo scopo; ma era ben contento se uno, riprendendosi subito, si pigliava la rivincita."

Il modo di lavorare di Basedow appare qui piuttosto ripugnante: non si sdraiava mai a letto, dettava senza tregua, gettandosi solo sporadicamente sul giaciglio, per tornar presto – mezzo assonnato dopo un breve assopimento – a dare libero corso ai suoi pensieri, e tutto ciò in una stanza ermeticamente chiusa, maleodorante di tabacco e di spugna. Una volta, dopo che Basedow, infervorato da spirito sociniano, ha irritato oltre misura l'intera compagnia, Goethe pensa di vendicare l'umiliazione inflitta da Basedow a Lavater mediante un tiro geniale. Fa in modo che il vetturino non si fermi in una locanda in cui Basedow voleva fare una sosta. Costui va su tutte le furie. Ed ecco Goethe esclamare: "Caro padre [da notare che Basedow aveva allora il doppio degli anni di Goethe], calmatevi! Mi dovete ringraziare molto. Per fortuna non avete visto la marca della birra! È composta di due triangoli intrecciati. Ora voi di solito diventate già matto per un triangolo solo [il triangolo è simbolo della Trinità]; se aveste visto quei due, vi si sarebbe dovuta mettere la camicia di forza." Tra le eresie preferite di Basedow c'era pure quella di definire il battesimo un'usanza obsoleta.

Il "Philanthropin": la scuola filantropica – Sarebbe del tutto incomprensibile come un uomo di tante repellenti qualità, un beone matricolato, che non fu mai in grado di affascinare i bambini, potesse essere per molto tempo considerato il messia della scuola; sarebbe inintelligibile solo se la bramosa attesa di un siffatto messia non avesse ormai appassionato la pubblica opinione. Il segreto di Basedow fu che tentò di mettere seriamente in pratica le idee di Rousseau. Voltaire e la sua cerchia avevano impiegato tutte le forze della ragione e dell'irrisione per abituare la migliore società all'idea della rivoluzione spirituale che – secondo le dottrine degli inglesi – avrebbe dovuto liberare Stato e Chiesa dalle catene medioevali; con minore razionalità, e molto minor umorismo, però con la fervida insistenza d'un cuore fervente, Rousseau aveva predicato per tutto il popolo una liberazione della personalità, oltre che una liberazione del bambino, agendo così in misura straordinaria su genitori ed educatori.

Dall'apparizione del *Emile* di Rousseau, la rivoluzione della personalità era

ormai nell'aria, principalmente in Germania; Goethe e Kant erano suoi discepoli, ma lo erano anche i riformatori del mondo, maestri nobili o ignobili, i quali cercavano di salvare fanciulli e fanciulle dalla miseria della scuola contemporanea. Libertà diventava la parola d'ordine. Lo slogan era: liberazione dalla scuola delle percosse, liberazione dalla mortificante foggia scolaresca, ma prima di tutto affrancamento dal metodo antico, che inculcava grammatica latina e versetti biblici a suon di sferza e di bastonate. L'atteggiamento tenuto dalle migliori intelligenze della Germania verso il "Philanthropin" si può forse individuare con maggior chiarezza da una dichiarazione di Kant, che questo solitario pensatore – solo quattro anni prima di pubblicare la sua Critica della ragione – fece apparire nel quotidiano di Königsberg sotto la solenne titolazione "*An das gemeine Wesen*" [Per la cosa pubblica]. In essa, Kant lancia un appello per raccogliere fondi in favore della scuola "filantropica" (passata nel frattempo sotto la direzione di Campe), con espressioni d'un entusiasmo acritico che non si attribuirebbe facilmente ad un Kant.

Kant e Campe – Nei paesi civilizzati d'Europa, gli istituti educativi sono generalmente degenerati, a cominciare dal principio che li ispira, perché al loro interno tutto lavora contro la natura: noi, creature animali, diventiamo uomini unicamente attraverso l'educazione. Certo è che, in breve, vedremmo intorno a noi persone completamente diverse, se dappertutto venisse in auge quel metodo educativo che saggiamente fosse dedotto dalla natura medesima, e non fosse pedissequamente mutuato da antiche consuetudini di epoche rozze e inesperte. Osserva Kant: "Ma è vano aspettarsi questa salvezza del genere umano da un progressivo miglioramento degli istituti scolastici. I quali devono esser riplasmati, posto che ne debba nascere qualcosa di buono, dato che essi sono lacunosi e guasti nella loro originaria strutturazione, tanto che i loro stessi maestri abbisognano d'una nuova formazione. *E questo non può farlo di certo una lenta riforma, bensì una rapida rivoluzione.*"

Una siffatta istituzione modello esiste già nel "Philanthropin" di Dessau; ed è solo con la generale mania di criticare e col vieto tradizionalismo, arroccato sul proprio letame, che si spiegano gli scritti calunniosi e diffamatori contro quell'istituto. Nessuno potrebbe impiegare meglio il proprio denaro che sostenendo l'istituzione filantropica; e siccome i governi del presente sembrano non trovare risorse per il progresso delle scuole, saranno alla fine i più facoltosi privati a promuovere un'impresa di tale rilevanza.

Il carteggio tra Kant e Campe (del 1777) testimonia inoltre quanto il filosofo fosse rimasto fedele all'idea dell'Istituto Filantropico. Avendo Campe annun-

ciato che, a causa delle sue difficoltà economiche, era costretto ad abbandonare l'istituzione al suo destino, Kant gli scrive (31 ottobre): "Quale idea ci si deve fare della natura umana, o piuttosto dell'estrema degradazione della medesima, se il pubblico del nostro tempo può stare a guardare con indifferenza come uomini votati al suo bene vengono schiacciati sotto il peso delle loro fatiche per mancanza di sostegno?"

Questa preoccupazione del buon Kant assume aspetti e conseguenze drammatiche quando si tiene presente che egli, alcune settimane prima, deve annunciare "di non avere ancora corrisposto un contributo per i notiziari filantropini, perché tutte le sue ore 'straordinarie' sono state assorbite da un lavoro più grande", cioè dalla Critica della ragione. In più, perché non venga a mancare la vena umoristica: siccome l'instancabile e amabile Wolke è subentrato al posto di Campe, Kant attinge nuova fiducia nella riforma scolastica "la cui idea basta da sola a riscaldare il cuore", e procura a favore del Filantropino, con tutti i mezzi d'un diplomatico letterario, il sostegno del quotidiano di Königsberg, il cui redattore (un predicatore di corte nemico di tutto il movimento) viene assai abilmente convertito in amico, dopo che Kant lo ha fatto nominare, come si direbbe oggigiorno, presidente della succursale per la riforma scolastica di Königsberg.

L'OPERA DI BASEDOW – Se Campe era l'esponente più radicale della causa, e Wolke il più affascinante, certamente Basedow era colui al quale, nonostante tutti i suoi difetti e le sue scempiaggini, spetta il merito di aver spianato per primo la strada indicata da Rousseau. Da uomo d'affari senza scrupoli, usando la peggiore propaganda, alla maniera d'un ciarlatano, egli ha indubbiamente aperto la nuova frontiera.

Johann Bernhard Basedow (originariamente Bassedau) nacque il 1723 ad Amburgo, figlio d'un parrucchiere, e, dopo una serie di ragazzate, venne ammesso al ginnasio della sua città natale; Reimarus fu uno dei suoi docenti, e non è improbabile che Basedow si evolvesse, sotto l'influenza di questo maestro, in nemico di tutte le religioni positive. Già quale professore di morale d'una accademia cavalleresca nella regione del Holstein, si era attirato delle persecuzioni con due libri sulla religione razionale; anche il pastore capo Göze era tra i suoi avversari. Dopo i quarant'anni, Basedow sfornò una serie di scritti polemici che ponevano in stretta connessione (e questo lo differenzia dai suoi successivi collaboratori) l'esigenza d'una religione razionale e d'una radicale riforma del sistema scolastico; già da giovane precettore egli aveva fatto l'esperimento su un educando di sviluppare, opponendosi ad ogni uso tradizionale, l'insegnamento

linguistico senza grammatica, parlando dapprima in latino e leggendo poi i classici romani.

Tramite Behrisch (l'amico più vecchio di Goethe durante il periodo degli studi a Lipsia), Basedow venne raccomandato al benevolo principe di Dessau; in questa città, nel 1771, trovò dunque un impiego, uno stipendio sufficiente e ampio sostegno per i suoi piani, in cui ora si condensavano le sue eresie religiose e pedagogiche. Per cominciare, pubblicò come introduzione un "*Methodenbuch für Väter und Mütter*" //Metodo per padri e madri// (1770), e poco dopo il suo vasto "*Elementarwerk*" (Opera elementare), a vantaggio dei fanciulli stessi. Ecco, dopo oltre cent'anni, un nuovo *Orbis pictus*, al quale mancava tuttavia la profonda serietà del libro di Comenio; in esso, tuttavia, si esprimevano e trovavano compimento le esigenze della società contemporanea: i bambini avrebbero dovuto sentire l'insegnamento come un piacere, dovevano familiarizzarsi con la vita pubblica e con le leggi del commercio e, prima di tutto, essere istruiti nella religione naturale.

La scuola esemplare per la teoria di quest'opera fu il "Philanthropin", l'Istituto pedagogico inaugurato il 27 dicembre 1774, giorno natale del piccolo principe ereditario, di cinque anni. Si incominciò non senza qualche riguardo; per cui le religioni positive non vennero bandite dall'insegnamento, mentre l'edificazione privata, generalmente cristiana, dei fanciulli (qualcosa di analogo ad un cerimoniale deistico), veniva riservata agli anni avvenire. In questa liturgia nessuna parola e nessuna azione doveva esprimere qualcosa che non potesse esser approvata da qualsivoglia adoratore di Dio... fosse costui di fede cristiana, ebraica, maomettana o deistica. Tale istituzione ha una maledetta affinità con la ritualità dei "teofilantropi" che, vent'anni dopo, avrebbero cercato di salvare il culto dell'Essere supremo dalla reazione del Direttorio; non stupisce, dunque, che alle collette a favore del Philanthropin, partecipassero attivamente anche massoni ed ebrei.

Il clero si scandalizzò non solo del liberale programma religioso; ai pastori era invisa anche l'istruzione sessuale, che era tra le materie d'insegnamento della scuola. Ma io devo constatare che solo nella teoria dell'Elementarwerk la trattazione della delicata materia poteva offendere il sentimento del pudore – tanto di allora quanto del presente -, ma che la prassi, nelle lezioni scolastiche di Wolke, desta nondimeno un'impressione di totale simpatia. Riderne, ad esempio, non era tollerato. Si mostrava l'immagine d'una donna incinta, tenuta per mano da suo marito; lì accanto, su un tavolino, c'erano due monete diverse, a seconda che venisse al mondo un maschietto o una femminuccia; ed ecco la morale: "Riflettete dunque su ciò che vostra madre ha affrontato per voi!". La

scuola, insomma, non arretrava nemmeno davanti all'evento della procreazione.

Assai ingegnosamente, nel senso del deismo, appare escogitata una specie di festa che doveva corrispondere suppergiù alla cresima cristiana: la festa della scoperta dell'idea di Dio, a base di gustosi dolciumi, accompagnata da un simbolico rogo delle sferze usate ancora nelle scuole. Ammesso il presupposto (quasi mai realistico) che il fanciullo non abbia mai udito prima di allora il nome di Dio, egli viene trattenuto per alcuni giorni in una camera in penombra, e alla fine, nel giorno del rito, viene immesso d'improvviso nello splendore della natura e del sole, per apprendere ora, una volta per sempre, che il buon Dio è il creatore di tutte le cose. Deismo, emancipazione sessuale, oltre che dosi massicce di morale, si riscontrano anche nei canti spirituali composti da Basedow per i suoi alunni.

Dipese probabilmente dall'inamabile temperamento di Basedow che il successo della sua scuola non corrispondesse allo scalpore che il suo Elementarwerk aveva suscitato. Il Filantropino aveva preso avvio con 13 allievi, e il loro numero – dopo tre anni – era aumentato appena a 33. L'impresa non riuscì a reggersi economicamente. I pedagogisti rinomati che erano usciti dal Filantropino trovarono altrove spazi per la propria attività, guardandosi bene dal pubblicizzare le proprie inclinazioni libertarie. Campe lasciò Dessau nel 1777, Salzmann nel 1784. Basedow, è pur vero, restò fedele a se stesso. Inimicatosi con Wolke, e certamente geloso di lui, si ritirò dal Filantropino, pur rimanendo a Dessau, dove suscitò grande indignazione a causa del suo alcolismo e delle sue incalzanti eresie. Negli ultimi anni soleva trascorrere i mesi estivi a Magdeburgo, quale docente in un collegio femminile. E qui morì nel 1790 per un'emorragia profusa. In ossequio alle sue ultime volontà, il suo corpo fu destinato al sezionamento per il bene dei suoi concittadini.

Il "Robinson" di H. Campe – Pedagogisti insigni quali Wolke[56], Campe e Salzmann, i quali si erano aggregati a Basedow, ma erano propriamente discepoli diretti di Rousseau, esordirono senza far rumore – come s'è detto – con l'annuncio di un'aconfessionale religione razionale; e tuttavia anch'essi furono meno religiosi dello stesso Rousseau. Tutti quanti, dotati di scarso vigore linguistico e privi di talento poetico, scrissero moraleggianti libri per l'infanzia.

Ad uno di questi, però, non si può non fare riferimento in questo momento: al

56. Christian Heinrich Wolke, (1741-1825), il migliore collaboratore di Basedow, fu coraggioso nella sua opera di educatore alla tolleranza, ad imitazione del "filantropo" Gesù: importante solo in quanto precursore di Pestalozzi.

"*Nuovo Robinson Crusoe*" di Campe. È indubbiamente sicuro che C. H. Campe – d'altronde ancora non abbastanza apprezzato, e da non stimare mai abbastanza quale purista avveduto e di gusto finissimo – ha rovinato l'amabile libro di Defoe col suo asfissiante moralismo e con un ripugnante culto dell'utilitarismo, e che l'enorme successo del suo "Robinson" doveva danneggiare il gusto letterario dei fanciulli; d'altra parte, neppure si può ignorare che la rimozione delle storie bibliche ad opera di questo Robinson (fatto già rilevato da Schlosser) fornì alla visione del mondo della nuova generazione un nuovo, inedito fondamento.

Credo di non andare troppo oltre se, a mo' di paragone, chiamo in causa il Rinascimento, che pure sostituì, mediante una grande rivoluzione, la favole della Bibbia e della patristica con le favole dei classici latini, rendendo così possibile, nel volger di pochi anni, la serena poetica dell'Ariosto. Non solo grazie a Basedow (che era inviso a Campe) e grazie a Salzmann, che stimava moltissimo, nonché grazie a Rousseau stesso (che egli imitò nel "Werther"), ecco istituita una chiara connessione tra Goethe e il così detto "secolo del bambino", che per la Germania ebbe inizio appunto con la fondazione del Filantropino.

Il secolo del bambino – È per i bambini, in realtà, che Basedow scrisse il suo fondamentale "*Elementarwerk*". Che suona invero come una predicazione per l'infanzia. Non è molto più seria la prova dell'esistenza d'un invisibile, ragionevole, potente e misericordioso Autore della natura, che viene chiamato Gott (dio); tale, nondimeno, che – con l'ausilio dell'arte grafica – non si tratta del nome complessivo di Dio. Afferma Basedow: "Voglio chiamare la prima causa del mondo col nome di GOtt." Si tratta d'un essere incomparabile, incomprensibile, unico, del quale un grande numero di caratteristiche vengono in fondo ricopiate dal catechismo cristiano. Tra le altre, quella che l'anima sia immortale. Tanto più libere sono, in compenso, i brevi paragrafi dedicati alle diverse sette, o alle religioni positive. Non viene detto in modo esplicito che le singole rivelazioni sono delle favole; nondimeno, un po' di storia comparata delle religioni viene tracciata nel tono con cui – poniamo – un critico moderno potrebbe raccontare la leggenda dei re di Roma. In questa maniera si narra ai bambini la dottrina della fede ebraica, ma anche della fede cristiana. "Quando, tra i primi cristiani, divamparono violente discordie sulla persona di Gesù, e successivamente sullo Spirito santo, e su questioni consimili, allora i partiti in lotta si bollavano vicendevolmente di eresia, con grande disappunto e bieco livore tra le parti."

Senza umorismo e senza evidente malignità, il cristianesimo viene allineato accanto alle altre religioni, con la differenza che qui si accenna al fatto che, da

parte nostra, si inviano missionari nei paesi pagani e maomettani, mentre da noi non si tollerano missionari che provengano dal mondo pagano o islamico. L'Islam viene celebrato a motivo della sua tolleranza; e, in una conclusione (destinata peraltro solo agli adulti) si lascia capire chiaramente che la religione degli Aletini, o degli Amici della verità, che si deve insegnare nel Filantropino, è suppergiù la medesima dei secenteschi Collegianti in Olanda, dei Liberi pensatori, nella cui cerchia Spinoza si era sentito a suo agio; di quei Collegianti che, quasi 150 anni prima di Basedow, avevano preso sul serio ciò che si vorrebbe ascrivere a merito di tutto il protestantesimo: l'individualismo, che non obbliga a nessuna professione di fede né a libri simbolici, consentendo a ciascun fratello la libera manifestazione delle proprie idee.

Il fondatore del Filantropino – l'iniziatore in Germania della pedagogia di Rousseau – ossia il beone Basedow, era lui stesso così prossimo alla caricatura, che sembra problematico vedere nella figura di Bahrdt un'ulteriore caricatura della caricatura. Bahrdt era somigliante in tutto e per tutto al pedagogo di Dessau, anche là dove non lo imitava; ma Basedow, in ogni modo, restava pur sempre il più sincero dei due.

Bahrdt – Ecco, non esiste pagina da una qualsiasi storia della letteratura tedesca, nell'ultimo terzo del secolo xviii, in cui si possa non imbattersi nel nome di Karl Friedrich Bahrdt. Il giovane Goethe si burlava, in apparenza assai candidamente, ma in realtà crudamente, della traduzione illuministica della Bibbia di Bahrdt; il mediocre ma impetuoso pastore Göze (l'ultima vittima del geniale Lessing), fu anche lui avversario di Bahrdt; e anche Kotzebue suscitò non poco scandalo col suo pamphlet "*Bahrdt mit der eisernen Stirn*" //B. dalla faccia di bronzo//. A stento, oggi, noi possiamo capire ciò che spinse questo piccolo e inamabile libero pensatore a giocare un ruolo tanto rilevante tra i suoi contemporanei. Come studioso, non si contraddistinse né per sapere né per speciale acume; come libero pensatore non risaltò né per originalità né per coraggio; la ricordata traduzione della Bibbia è solo di pochi decenni più recente di quella di Wertheim, quindi più vicina a noi per il linguaggio più sopportabile, ma altrettanto insopportabile per il suo greve razionalismo.

Per di più Bahrdt, quale personaggio in se stesso, sarebbe a malapena degno della nostra attenzione: un religioso protestante senza valore che, in modo puramente casuale, viene attratto nell'orbita d'un superficiale razionalismo (a causa degli attacchi spesso giustificati, spesso ingiustificati da parte dei suoi colleghi, nonché per le pretese che i suoi bisogni di vino e di donne imponevano alle sue tasche), e che poi, con la sua sconsideratezza scambiata erroneamente

per coraggio, getta nel mondo i suoi libri, come in precedenza le sue ortodosse tiritere, essendo francamente – nelle questioni della fede e del mestiere – un furfante vagabondo, in sostanza un gaudente che nemmeno presagiva quanto poco gli mancasse per essere un mascalzone a tutto tondo.

Quest'uomo, però, nella sua autobiografia ("*Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*" //Storia della sua vita, delle sue opinioni e destini//), uscita nel 1790 in quattro volumi, ha fornito un'immagine talmente naturalistica della propria educazione al libero pensiero, ed in più un quadro non meno fedele della sua partecipazione alla pedagogia libertaria di Basedow, che non possiamo davvero rinunziare all'utilizzo di questa fonte.

L'autobiografia, del resto, si legge ancora più allegramente del famosissimo romanzo *Sebaldus Nothanker* di Nicolai, il romanzo tendenziosamente illuministico del 1773, col quale Gervinus ha confezionato le confessioni di Bahrdt; ebbene sì, Bahrdt è ancora meno artista di Nicolai, è uno scrittore peggiore di lui, eppure c'è qui un'attrattiva peculiare di scorgere un servitore della parola *in puris naturalibus*: a scuola, sul pulpito, sulla cattedra, non da ultimo nel letto coniugale e in altre alcove; è una fascinazione analoga a quella che emana dalle Confessioni di Rousseau: solo che Rousseau era un genio, Bahrdt un uomo qualunque.

Bahrdt (1741-1792) ebbe dunque l'intenzione di scrivere la storia della sua liberazione intellettuale; non va ascritto a suo merito il fatto che ne uscisse un decorso tipico: del modo in cui un religioso protestante perde la propria ortodossia. Probabilmente Bahrdt (lo rivela lui stesso) non avrebbe rivendicato le proprie eresie e avrebbe continuato, in cattiva coscienza, la sua tranquilla vita di pastore, se non fosse stato perseguitato precocemente da zelanti concistori; a causa – si noti bene – non già d'un dubbio o di ereticali asserti, ma semplicemente perché era stato cacciato dalla sua prima sede, a Lipsia, per uno sporco affare con una cameriera. Quelli che gli fecero pesare senza tregua quel peccato di gioventù erano ministri ortodossi d'una religione positiva; così egli si abituò, ancora prima di diventare uno scettico, a guardare quelle persone come nemiche. "Mi avessero lasciato in pace e non mi avessero costretto, con il loro continuo sobillare e calunniare, a vivere per tutto il tempo senza pensione e, col sentimento del mio valore e del mio talento, a vedere i più miserabili ignoranti godersi grasse prebende, mentre io dovevo lottare con la povertà e gli affanni ...ebbene, forse non sarei mai diventato quell'avversario della religione positiva quale divenni e sono tuttora." (II, p. 53).

Da questo passo, ogni lettore potrà ricavare la giusta impressione che, con Bahrdt, noi non abbiamo davvero a che fare con un verace assertore, tanto meno

con un martire, ma piuttosto con uno dei complici, addirittura con uno dei fiancheggiatori che furono deviati dall'orbita prestabilita solo da un'abnorme condotta di vita, che alla fine sarà bollata come inferiorità morale.

Allorché Bahrdt trovò a Erfurt, nel 1766, una nuova sfera d'azione, era ancora talmente ortodosso da poter commentare la dogmatica cristiana quasi senza obiezioni; non gli passava ancora per la mente di dubitare di assiomi come quello della trinità o quello della redenzione. Ritengo di non ingannarmi supponendo che allora Bahrdt fosse già pronto a svolgere un certo ruolo come teologo razionalista, libertario o ereticale: ma che già allora non conoscesse bene le concezioni nuove che avrebbe volentieri diffuso, cioè gli scritti di Teller e Semler; egli possedeva (per usare l'espressione di Schiller) un intestino corto, e non poteva trattenere a lungo in sé le dottrine dell'Illuminismo, dopo averle finalmente assimilate. In ultima analisi, si comportava col libero pensiero come nel matrimonio: andava in cerca di proposito d'una donna ricca (rinunziando ogni volta ad altri vantaggi); e così il frivolo e stolido Bahrdt, non nato per la fedeltà coniugale, si trovò accanto una moglie squattrinata, litigiosa fino all'isteria, che avanzava pretese assai scomode alla sua dedizione fisica e mentale; anche la razionalità esigeva da Bahrdt più fedeltà e forza di quanto lui fosse in grado di dare.

Per tutto il tempo in cui a Lipsia, a Erfurt e a Giessen, ricoprì l'ufficio di predicatore, ed insieme di professore di teologia, Bahrdt venne considerato nella comunità come sacerdote ortodosso, nella Facoltà come un eretico. E mente di certo un poco a se stesso, ritenendosi – in questo doppio gioco – del tutto leale e sincero; a Giessen assicura di aver abiurato per la prima volta, grazie ad un medico filosofo, dalla credenza nei poteri sovrannaturali, e qui asserisce di avere professato un arianesimo raffinato in una sequela di prediche. E qui finalmente, specie dopo un dialogo con un innominato libero pensatore, afferma di aver abbandonato la dottrina della trinità e quella della giustificazione.

Dunque, non era più cristiano. Come predicatore, era appagato del suo convincimento, del fatto che usava parole ambigue che potevano essere considerate devote dalla comunità, illuminate invece per la sua coscienza; come scrittore si accingeva ora ad elaborare la sua singolare traduzione della Bibbia che apparve (dal 1772) sotto lo strano titolo: "*Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen*" //Le più recenti rivelazioni di Dio in lettere e racconti//. In effetti, l'autore non è più cristiano, ma tuttavia è troppo insipido per la nuova generazione di non cristiani. Göze e Goethe si schierano contro Bahrdt – si è detto – come se fossero due compagni; solo che il pastore di Amburgo Göze accusa l'illuminista di blasfemia, mentre il giovane Goethe (nelle poche rime

accoppiate del "Prologo") deplora la stessa filosofia razionalista: cioè di incomprensione di fronte alle bellezze poetiche della Bibbia. Gli evangelisti arrivano trafelati coi loro animali; questi messaggeri della fede Bahrdt li trova troppo antiquati: non sono abbastanza azzimati, puliti e decenti, per cui Luca ne prende commiato con le parole "Che costoro non abbiano più nulla da spartire con te."

Così Bahrdt si trovò ad occupare due cattedre e fu in pericolo di perdere l'incarico e il pane. In quest'angustia gli giunse la proposta a motivo della quale il libertario non si stancava di tirare in ballo la Provvidenza: di guidare un istituto Philantropino nella Svizzera, quella del signor di Salis. Dovrò ritornare presto sui rapporti di Bahrdt con Basedow, quando tratterò della riforma scolastica illuministica nel suo insieme. Bahrdt fece ritorno in Germania, interiormente lacerato nell'esercizio della sua carica ecclesiastica, in modo tale che, da questo momento, già la pratica catechistica della cresima gli parve una menzogna. Nelle prediche, come già in precedenza, si trasse d'impaccio evitando di menzionare quei princìpi dogmatici in cui non credeva più.

Prima che una nuova fondazione filantropinica (quella di Heidesheim) si disfacesse a causa d'uno scandalo spaventoso, Bahrdt intraprese nei Paesi Bassi e in Inghilterra quel viaggio propagandistico che doveva far affluire alla scuola educandi facoltosi. Ciò che penetrò in lui, vivendo all'estero, finì per completare la sua educazione al pensiero senzadio. A Francoforte sul Meno, già prima di espatriare, tenne a suo modo un corso di comparatistica religiosa che, passando sopra l'indifferentismo, doveva sfociare nell'ateismo. Da monarca e sovrintendente del sistema scolastico, Bahrdt aveva intrapreso il viaggio alla maniera d'un giovane apprendista, senza mezzi pecuniari, confidando nella Provvidenza benevola con lui. E a Francoforte, guarda caso, fu un ebreo ad aiutarlo. Il fatto diede da pensare a Bahrdt. Perché un ebreo non doveva essere gradito a Dio quanto un cristiano? Non doveva esserci un imbroglio in tutta quella grandiosa rivelazione? Perfino l'avversione per il cattolicesimo si attenua; e Bahrdt cova il pensiero di passare alla Chiesa di Roma in cambio d'una buona prebenda annua. Ad Amsterdam scopre un club d'una cinquantina di liberi pensatori nelle cui assemblee si sbeffeggiano apertamente dogmi e tradizioni. A Londra fa conoscenza coi due Forster, padre e figlio, ed entra in contatto coi Frammassoni; gli è concesso di tenere una predica dal pulpito d'un religioso naturalista, e si compiace di farsi presentare come oratore d'una delle molte sétte; ma alla fine rientra in Germania, sperando sempre di aver successo col suo istituto Filantropino di Heidesheim.

Merita una pur breve menzione il fatto che in Inghilterra, malgrado gli affanni per gli alimenti e i progetti di riforme del mondo, Bahrdt trovasse abbastan-

za denaro e ispirazione per studiare a fondo anche le case di piacere. Ma in Germania, dove contava di fare ritorno in trionfo con una schiera di allievi in grado di sostenerne le spese, lo colse la fulminante notizia che il Consiglio di corte di Vienna lo aveva sospeso da tutti i suoi incarichi. Fu una sorta di bando. Inoltre venne arrestato per iniziativa giudiziaria dei suoi creditori. Si diede alla fuga e tentò di proseguire la sua attività a Halle (1779); la Prussia era l'unico Stato tedesco in grado di dare protezione all'eretico proscritto dal consiglio imperiale. Ma era troppo tardi. Anche teologi "libertari" come i surricordati Teller e Semler si scandalizzarono del decadimento morale di Bahrdt, definito ormai ubriacone incallito, indignati altresì per la nuova tendenza della sua produzione letteraria.

Vero è che Bahrdt affermava ancora di credere genericamente alla divinità della Bibbia, quindi anche nell'esistenza di Dio, però a Halle "rintoccò la campana a morto della sua fede"; ora si riconobbe, d'un tratto, in una religione razionale totalmente non teologica, pubblicava scritti il cui contenuto era non scientifico e la cui forma era offensiva, e aveva veramente perso il diritto di appellarsi al suo cristianesimo nei confronti d'una Facoltà di teologia. Ebbero inizio i suoi sfrenati rapporti con una brava cameriera, con la quale avrebbe poi aperto una locanda. Per sua colpa aveva perso pane e casa, e il suo lavoro, nel corso dei prossimi dieci anni, bastò a fargli sbarcare il lunario con una smisurata produzione scritta (afferma una volta di aver riempito, in un solo inverno, 160 fogli a stampa), intraprendendo così la lotta contro i suoi avversari, per davvero, con una "faccia di bronzo".

Bahrdt e Basedow – E questo Bahrdt, più meschino che libertario, scapestrato e sciatto tanto nella vita quanto nella scienza, fu uno di quei pedagogisti che gettarono discredito sull'incipiente riforma della scuola. E lo fece specialmente mediante la sua già ricordata attività svolta nei Grigioni. Già la maniera in cui Bahrdt viene addestrato per farne un allievo di Basedow fa l'effetto d'una parodia rivolta ai fini della Riforma scolastica, e tuttavia noi abbiamo manifestamente a che fare (a prescindere da alcune esagerazioni) con una cronaca sincera. Quando chiamò a sé il disoccupato Bahrdt per l'istituzione d'un Filantropino in Svizzera, di questi istituti il signore von Salis aveva soltanto un'idea vaga e superficiale; a spese del signor di Salis, Bahrdt avrebbe dovuto recarsi a Dessau per lasciarsi inondare dallo spirito di Basedow. I due pedagoghi trascorsero insieme quattro settimane tra gioie e sollazzi, tracannando Malaga e fiutando tabacco; sembra che Basedow scozzonasse non poco il discepolo, insistendo sul proprio cavallo di battaglia, ossia sul nuovo metodo per l'insegnamento della

lingua; nella sostanza, però, Bahrdt rimase concentrato nello studio del proprio manuale elementare (Elementarwerk) e lasciò Dessau altrettanto ignaro di questioni scolastiche di come vi era giunto. Tuttavia, anche se fosse andata diversamente, nella sua funzione di direttore del Filantropino di Marschlins (nei Grigioni), non avrebbe potuto combinare niente di buono. L'istituto era stato fondato da due appassionati allievi di Basedow, però, nelle mani del signor von Salis, era decaduto in un'ordinaria bottega di tipo scolastico. Se già negli istituti di Dessau non mancavano illusioni e autoillusioni, a Marschlins l'impresa degenerò in imbroglio e finì (se sono giuste solo la metà delle informazioni date da Bahrdt) in un'indegna impostura nei confronti dei genitori, degli insegnanti e, soprattutto, degli stessi educandi.

Il signor di Salis, patrizio svizzero, intendeva solo far soldi facendo leva sulla moda della riforma scolastica. E quando Bahrdt, alcuni anni dopo, diede vita a Heidesheim al proprio "Philantropinum" (a quanto si disse con finalità idealistiche, e libero dalla tirannia del signore di Salis), ecco che gli abusi si fecero anche peggiori, perché mancava anche il fondamento economico dell'impresa. Bahrdt si mostrava incosciente nella scelta dei docenti, inesperto nell'insegnamento e del tutto incapace di controllare gli introiti e le spese. L'impresa era fallita, all'esterno e all'interno, prima ancora che l'iniziatore venisse cacciato per le sue eresie religiose; getta una cattiva luce su Basedow il fatto che, dopo la bancarotta, facesse ancora una volta visita all'allievo, tentando in più di farne il suo docile strumento in qualsivoglia nuovo progetto di migliorare il mondo.

Creatori di progetti riformistici erano tutti e due, Basedow e Bahrdt; con la differenza che Basedow, alunno ortodosso di Rousseau, nei suoi momenti migliori era persuaso dell'importanza d'una radicale riforma scolastica per avviare il progresso del mondo, mentre Bahrdt credeva per davvero soltanto nel proprio talento e nel proprio stomaco, essendo per il resto essenzialmente frivolo, tanto nelle cose della religione quanto nei problemi della formazione. Nel suo proprio "piano educativo filantropinico", avviato a Marschlins, Bahrdt aveva riconosciuto un'iniziativa ipocrita e fallimentare, e l'aveva abbandonata; ma poi, quando fu invitato, appunto a motivo del suo progetto educativo, a guidare ancora una volta un simile Filantropino, fece ricorso nuovamente alla vecchia menzogna assicurando – lui, il libero pensatore – che la Provvidenza l'aveva condotto addirittura su questo cammino.

Proprio nel suo rapporto con la religione, certi superficiali contemporanei poterono scorgere una sintonia tra Basedow e Bahrdt: Basedow voleva restare assolutamente cristiano, facendo pertanto del suo Gesù il fondatore della religione "più naturale possibile". E anche Bahrdt credeva forse di dire qualcosa di

analogo, quando vedeva in Mosè un abile artificiere, in Gesù il più grande naturalista e il fondatore d'un ordine di Illuminati ante litteram. La somiglianza non era che un'apparenza. Con tutte le sue debolezze, Basedow era un entusiasta della liberazione spirituale dell'umanità, appassionato della propria riforma della scuola; Bahrdt fu invece un uomo profondamente insincero, finito come birraio nella letteratura non meno che nella sua esistenza borghese.

Bahrdt si fece conoscere anche come poeta; le sue "*Poesie naturalistiche*" apparvero nel 1782 in un volumetto, poi ristampato, mentre nel 1792, subito dopo la morte, ne uscì una seconda edizione arricchita. Questa piccola raccolta di rime senza valore, che già allora spesso erano comprensibili solo alla più ristretta cerchia di amici, l'autore stesso la dedicò al suo venerato Ramler, che egli chiama con orgoglio amico suo, affermando di essere un naturalista solo come poeta, non come teologo.

Epigrammi senza arguzia, trastulli amorosi senza grazia, invettive senza vigore, nient'altro che una certa destrezza nell'uso delle forme poetiche. Nondimeno, dai suoi sfoghi lirici, facciamo conoscenza di questo ondivago pennaiolo meglio che dai suoi scritti in prosa. Poche settimane dopo la morte di Federico il Grande, il suo miserabile successore è per lui già "orgoglio d'Europa e gioia dei suoi popoli": oggetto di basso ossequio. Scodinzolando si accosta addirittura ad un famigerato avventuriero, il barone di Trenk; quando sarà al cospetto del suo re (i versi sono del 1787, si tratta quindi ancora di Federico Guglielmo II) costui dovrebbe metterci una buona parola a favore di Bahrdt:

> "Là vive nell'ombra, disconosciuto,
> un uomo pieno di forza e zelo;
> o mio re, porgi a lui la tua mano
> e asciugagli lacrime e sudore."

Come luogo di stampa di questa edizione del 1792 viene citato "Germania, nella valle della libertà".

"Bahrdt dalla faccia di bronzo" – Si sarebbe quasi tentati di assumere protezione e difesa di questo Bahrdt contro i suoi contemporanei avversari, se si tiene presente lo sconcio pamphlet che gli vibrò il colpo di grazia. Fu il talentoso furfante Kotzebue a scagliarlo contro il mediocre furfantello Bahrdt col titolo "*Doktor Bahrdt mit der eisernen Stirn oder die deutsche Union gegen Zimmermann*" //Il dottor B. dalla faccia di bronzo ovvero l'unione tedesca contro Z.//, un dramma in quattro atti del barone von Knigge, 1790".[57]

57. Solo tardi Kotzebue ammise la paternità di quel sudicio raffazzonamento; è un errore

Il mio compito non è quello di rimestare il fermentante sudiciume di questo scritto, ma solo di mostrare quanto è necessario alla comprensione del suo atteggiamento. Johann G. Zimmermann (nato il 1728, morto demente nel 1795), medico e filosofo popolare – noto specialmente come nemico della Chiesa romana per il suo leggibile libro "*Über die Einsamkeit*" //Sulla solitudine// – aveva fatto un voltafaccia dopo la morte di Federico il Grande, del quale era stato l'ultimo medico, eccitando contro di sé tutti gli illuministi più autorevoli. I quali scrissero tutti contro di lui, ma nessuno forse in modo tanto volgare quanto il miserabile Bahrdt. A quel punto, ecco Kotzebue scendere in campo come vendicatore a favore dell'afflitto Zimmermann, che già aveva denunciato la Rivoluzione francese come frutto dell'Illuminismo.

Non esiste, nella letteratura tedesca, un libro più indecente (e rimasto comunque insulso) di questo "Dottor Bahrdt dalla faccia di bronzo". La favola non si presta ad essere raccontata, ma solo perché non esiste un racconto. Non c'è traccia d'un qualche talento dell'autore nello scrivere efficaci pezzi teatrali per un pubblico. Gli illuministi tedeschi complottano semplicemente contro il nobile Zimmermann.

Io non sono schifiltoso, ma mi rifiuto di trascrivere una sola di tali disgustose sconcezze. E sulla memoria di Kotzebue – che in quegli anni aveva già conquistato il suo maggior successo con "*Menschenhass und Reue*" //Odio e pentimento// – pesa l'infamia di aver scagliato le sue invettive non solo contro certa gentaglia e contro i più rinomati illuministi dozzinali, ma di avere avuto altresì la faccia tosta di diffamare gli uomini più emeriti: il pedagogo Campe, il dotto epigrammista Kästner, il coraggioso Mauvillon e il leale predicatore codino Schulz. A cagione di piccole debolezze, ma anche senza validi motivi. Non voglio tuttavia negare che al ragazzaccio Kotzebue avrei potuto perdonare tutte queste marachelle, se non avesse perpetrato il delitto di gettare nel fango anche uno dei migliori tedeschi dell'epoca: il liberatore Lichtenberg. Con un baccano da bordello. Solo per questa canagliata Kotzebue avrebbe meritato la morte per pugnale che gli sarebbe toccata in sorte – trent'anni più tardi (1819) – a causa del suo spionaggio liberticida. In questo modo la rivoluzione della scuola tedesca sembrò aver termine in una farsa infame, quando in Francia era già iniziata la Rivoluzione mondiale.

---

che venga presentato come se Kotzebue avesse spacciato seriamente il Knigge per l'autore. Anche questo doveva essere solo uno scherzo cattivo, come uno sguardo attento all'epilogo della commedia avrebbe potuto mostrare subito.

11. La Grande Rivoluzione

La nuova Enciclopedia – In Inghilterra, il rischiaramento del deismo si era saldato con la scepsi di Hume nella suprema conquista della conoscenza; in Germania, questo stesso deismo inglese aveva concluso la sua alleanza con la mistica aspirazione dei migliori pietisti, senza andare oltre le critiche kantiane; in Francia, intanto, l'autentica scepsi e la vera mistica vennero schiacciate da incalzanti interessi politici, talché l'Illuminismo si trasformò in un rivolgimento dello Stato, nel corso del quale il vecchio Dio venne deposto per un decennio.

Abbiamo visto come qui l'**Encyclopédie** – per la sua origine un'impresa libraria mirante solamente al profitto economico – divenne, grazie alla tenacia di d'Alembert, all'abilità di Diderot, ma in massima parte grazie agli attacchi delle autorità ecclesiastiche e statali, il punto focale del libero pensiero francese e, più generalmente, di tutto il continente: lo spirito del tempo era ormai rivoluzionario. Al punto che un dizionario di 28 volumi poté a poco a poco – negli anni dal 1751 al 1772 – sembrare in grado di assumere un ruolo di guida nella visione europea del mondo: le idee dei liberi pensatori inglesi riguardanti la politica e la religione penetrarono così in tutti gli strati della cultura; ne uscirono ampliate tutte le conoscenze scientifiche e naturalistiche, non ultimi i saperi tecnologici. Piaceva in quell'epoca connotare col nome di filosofia l'interessamento per le conoscenze generali d'ogni genere: filosofia, Weltanschauung filosofica si chiamò infatti il nuovo che si contrapponeva sistematicamente alle vecchie superstizioni.

L'ultimo volume supplementare della *Encyclopédie* – il Registro – vide la luce solo nel 1780. E, per quella data, un libraio aveva già concepito il progetto di creare non una nuova ristampa, bensì una raccolta più unitaria basata su una nuova materia prima. Come avviene ogni volta, quando gli ingegni più elevati di un'epoca hanno lavorato per decenni ad un repertorio del sapere, l'opera era invecchiata prima del suo compimento. Dall'esterno era ben chiaro, come si dovesse ovviare a talune manchevolezze della *Encyclopédie*; vi avevano infatti contribuito uomini delle più disparate posizioni (compresi insulsi copiatori), ma vi erano rimaste lacune, vi erano sprecate noiose conoscenze

specialistiche in infinite glosse minuziose, ed infine, sparse dappertutto, incresciose contraddizioni; di conseguenza, la nuova "*Encyclopédie Méthodique*" doveva mirare a compendiare lo scibile in saggi molto più complessi e interdipendenti, a colmare le lacune, ad eliminare ripetizioni e contraddizioni, a rappresentare le tendenze dominanti più saldamente di quanto avevano fatto i famosi Enciclopedisti.

Il momento storico si era fatto più favorevole; vero è che la grande Rivoluzione non si profilava ancora per tutti gli osservatori, però nel 1782 – allorché uscì il primo volume dell'*Encyclopédie* migliorata – la vittoria nella guerra per l'indipendenza dell'America contro l'Inghilterra era ormai decisa; la Francia aveva partecipato a quella campagna, ed era oramai costretta (la crisi finanziaria e l'entusiasmo per la libertà erano interdipendenti per molteplici vincoli) ad inevitabili riforme interne.

Tutte le circostanze erano più favorevoli, dopo vent'anni dall'istituzione del monumento letterario del libero pensiero; solo che allora i Diderot e i d'Alembert stavano al vertice, i Voltaire e i Rousseau (quest'ultimo non fino alla fine) cooperavano, mentre ora quei condottieri erano morti (Diderot ormai vecchio e stanco), e solo Naigeon era ancora in vita. Naigeon, l'ateo, – nella *Encyclopédie Méthodique* enormemente dilatata – assunse la redazione dei volumi destinati a trattare i temi della filosofia. E proprio lui sembra essere stato l'anima dell'impresa.

NAIGEON – Jacques-André Naigeon fu uno scrittore modesto che poté tuttavia vantarsi di aver avuto frequentazioni d'amicizia con Diderot, e di aver fornito alcuni articoli per la prima *Encyclopédie.* Non si stanca mai di chiamare Diderot il suo *ami intime.* L'indomani della morte di Diderot (1784) incominciò subito a mettere per iscritto i suoi utilissimi ricordi del maestro; nel novembre 1789 – cioè poco dopo lo scoppio della rivoluzione – compose l'articolo "Diderot" per la "*Encyclopédie Méthodique*" (volume II della sezione Filosofia). Si rende conto assai bene delle mutate circostanze epocali, intessendo frasi di libertà, tutte quelle che l'epoca richiede; io dovrò mettere in evidenza che il subalterno Naigeon, privo di pensieri propri, procede tuttavia sempre dritto per la sua strada, nella misura consentita dagli avvenimenti esteriori, e che il suo ateismo caratterizza meglio il suo tempo che lui medesimo. Nell' Introduzione del 1782 non si rivela ancora una tendenza di maggior libertà; la critica rivolta dagli stessi Voltaire e Diderot all'opera originaria viene citata allo scopo di motivare la necessità di miglioramenti.

Se il *genius rector* della Nuova *Encyclopédie* fu uno spirito modesto, tra i

collaboratori non mancarono tuttavia studiosi tanto più significativi. Per l'astronomia c'era Lalande, per la fisica Monge, per la botanica Lamarck, per citare solo i nomi più noti. La materia teologica viene redatta da un religioso, dal confessore di Monsieur, fratello del re; il curatore di questa sezione lamenta che, nella prima stesura dell'*Encyclopédie*, la teologia sia stata trattata in maniera molto superficiale; gli articoli relativi non erano né esaurienti, né giusti, né ispirati all'ortodossia.

Il settore della Filosofia passa ora nelle mani di Naigeon. Il quale intende riplasmare moltissimo, lasciando però inalterati i pezzi usciti dalle mani di Diderot. Ciò che gli sta a cuore, è in massima parte la *storia* del pensiero filosofico. Quanto alla filosofia antica, è convinto che sia necessario eliminare l'errore che già attribuisce ai Greci, di massima, le nuove idee e le nuove scoperte. C'è un'enorme differenza, sostiene, tra una trovata o un'ubbia balzana, e un'idea luminosa che si fonda su esperienze e osservazioni. La filosofia più recente, dunque, dovrà essere tenuta in maggior considerazione. Una polemica contro il vecchio e buon Brucker – "un compilatore che ha letto più di quanto abbia meditato" – dovrebbe far pensare che Naigeon abbia meditato non meno di quanto abbia letto. In realtà, per gli articoli di suo pugno, Naigeon merita bene il riconoscimento di conoscere a fondo, senza peraltro sopravvalutarli, i rapporti tra la filosofia antica e quella moderna.

"Philosophie ancienne et moderne" – Il primo volume di questa Sezione (il 36° di tutta l'opera) vede la luce nel 1791; nella Prefazione, Diderot è trattato con lo stesso amore espresso nel Programma del 1782, ma non più con la stessa venerazione. In essa, Naigeon appare consapevole di godere ora – dopo l'agognato ordine nuovo delle cose – d'una libertà ben diversa da quella che aveva avuto il suo celebre amico, e spera di mostrarsi degno della nuova èra in virtù del suo carattere e del suo amore per la verità. Si vanta inoltre della sua personale diligenza. In questa prefazione fa anche una finissima riflessione sulla fisica e sulla metafisica degli antichi: tutto è in essi così indeterminato, così oscuro e difficilmente comprensibile perché essi non possedettero – per così dire – la lingua adeguata ai loro pensieri (*la langue de leurs idées*); purtroppo, tranne che nella prefazione, solo di rado c'imbatteremo in un'analoga prospettiva critica del linguaggio.

Il primo volume, apparso dunque dopo la vittoria moderata e costituzionale della prima Rivoluzione, e i cui articoli erano stati scritti già alcuni anni prima, non si differenzia in meglio dall'opera originaria. Questi saggi sono più pacati; mancano gli inchini ossequienti per l'ortodossia della Chiesa, ma mancano del

pari le occulte malignità nei confronti della superstizione.

Il pezzo intitolato "*Athées anciens*" è un lavoro scarno (rimaneggiato, ma non firmato da Naigeon) in cui si traccia dapprima il sistema di Epicuro, e tosto, senza prender posizione, la concezione dell'ilozoismo, in effetti più ateistico. Solo di passaggio si osserva come le ragioni contrarie al sistema dell'ortodossia siano più forti di quelle avverse all'ateismo antico e moderno. In maniera del tutto simile ad altre compilazioni – in misura più incompleta che nel vecchio Brucker, molto meno criticamente che in Bayle – si adducono singole proposizioni di Platone e di Aristotele, ma anche di altri filosofi antichi, una volta per fare di quei signori degli atei, un'altra volta per dichiarare falsa tale definizione. In ultima analisi, l'autore delinea quattro aspetti dell'ateismo antico: il materialismo dell'antichissimo Anassimandro (e qui Naigeon avrebbe potuto dire tranquillamente che noi possediamo appena qualche parola di ciò che scrisse, e che non siamo in grado di comprenderlo), poi l'atomismo di Democrito con la sua dottrina della casuale origine del mondo dagli atomi; terzo, l'ateismo degli Stoici che fecero operare una cieca natura secondo determinate leggi, e infine l'ilozoismo di Stratone, che attribuiva alla materia un certa vitalità, seppur priva di sentimento e di ragione.

Da ultimo, Naigeon si schiera assai duramente contro il sistema dell'ateismo, più incisivamente di quanto era avvenuto nei rispettivi articoli della prima *Encyclopédie*. "Come i medici parlano della malattia dell'idrofobia, o paura dell'acqua, così gli ateisti nutrono una certa rabbia che si può chiamare pneumatofobia, o paura dello spirito; hanno insomma un'avversione per tutte le sostanze immateriali, e non sopportano che si creda in esse." Nella prima Enciclopedia, gli attacchi contro l'ateismo erano stati talvolta ancora più veementi nel tono, e anche più appassionate le professioni della fede in Dio della religione razionale, anzi addirittura le dichiarazioni di spontanea sottomissione agli statuti della Chiesa cattolica predominante in Francia; ma tutte codeste ipocrisie non volevano né potevano impedire che gli accorti lettori della prima Enciclopedia rilevassero, dagli articoli determinanti, un ironico dispregio di ogni Chiesa e la professione aperta in un materialismo senza Dio. Quella di suscitare questa impressione era prova di una magistrale capacità di adattamento e d'una anche maggiore maestria nell'utilizzo delle allusioni.

Lettori e autori, allora, erano stati in sintonia gli uni con gli altri. Invece Naigeon, che in realtà poteva muoversi più liberamente, reggeva a fatica il ritmo del suo tempo. Ciò si evidenzia specialmente nel II volume della Sezione filosofica, uscito nel 1792, cioè in un periodo in cui la grande Rivoluzione aveva trionfato senza riserve. Si rammenti, comunque, che il nuovo Calendario della

Rivoluzione entrò legalmente in vigore solo un anno più tardi, ma era datato con ragione al 22 settembre 1792, ossia al giorno in cui la Francia era diventata una Repubblica. Ma si rammenti altresì che allora aveva vinto solo la Gironda; nella sua percezione del mondo, Naigeon mostrò la stessa indecisione che in politica divenne così fatale ai Girondini.

Il volume del 1792 presenta dunque una serie di saggi che – sottoscritti dallo stesso Naigeon, anzi dal *citoyen* Naigeon – considerano il Cristianesimo come un fenomeno storico oramai superato; quanto non era ancora permesso ai primi Enciclopedisti, si esprime ora – con una certa boriosità – nelle conquiste della Rivoluzione. In effetti, Naigeon è decisamente un non cristiano. Su questo punto, il suo rapporto con Diderot è reso con grande chiarezza nell'articolo "*Jésus-Christ*": al vecchio pezzo vengono preposte alcune paginette. Ecco: Diderot, senza mai esprimere la sua reale opinione, ha ragguagliato solo sul piano storico e esoterico su quanto – durante il Settecento – si era insegnato sulla persona del fondatore e in riguardo alla Chiesa. Con sorprendente disinvoltura, Naigeon se la prende col curatore della Sezione teologica della propria "*Encyclopédie Méthodique*" – l'abate Bergier - al quale rimprovera una ottusa credulonerìa; codesto Bergier (qualora i suoi preconcetti religiosi avessero lasciato sprazzi luminosi ai suoi confusi ragionamenti) avrebbe fatto meglio ad estrarre dai suoi scritti di teologia un manuale di mitologia, dal quale – dopo cinque o sei secoli – gli studiosi avrebbero potuto imparare qualcosa sulla fede dei cristiani; tutte le religioni diventeranno un giorno mitologie, alcune prima, altre più tardi. È ridicolo spacciare la teologia cristiana per scienza positiva; tant'è che oggi tali credenze si chiamano religione, mentre in avvenire saranno una scipita favola. "Per giudicare una religione, che attualmente è consolidata e consacrata in un popolo, non c'è che una via: ci si deve allontanare d'un tratto di sette od ottocento anni dal proprio secolo, potendo osservare quindi spassionatamente le linee della storia."

Nell'articolo "Diderot", Naigeon fornisce un provvisorio estratto dalle sue memorie, allora non ancora pubblicate, riguardanti le opere del suo maestro e "amico". Copiose citazioni dai "*Pensées philosophiques*" fanno da introduzione al pensiero di Diderot. Abbiamo constatato che esso si è ispirato di massima (senza tener conto dei nuovi lampi di genio) alle concezioni dei più audaci deisti inglesi. Ad esser precisi, né Diderot prima, né Naigeon adesso, avevano mai abbandonato il terreno battuto dal vecchio Bayle che – cinquant'anni prima dell'*Encyclopédie* originaria, e cent'anni prima della sua seconda vita – aveva riconosciuto sì la Chiesa, ma reclamando tolleranza non solo per i diversamente credenti, bensì anche per gli atei.

Tra i pensieri di Diderot trascelti da Naigeon si trova il seguente aforisma, pensato in tutto e per tutto nello spirito di Bayle: "Soltanto il deista è in grado di tener testa all'ateista. Il superstizioso non possiede questa forza; il suo Dio è solo un'entità dell'immaginazione. Oltre che con le difficoltà della materia, il credulo deve combattere in più con quelle che derivano dalla falsità delle sue idee. Un ateista come Vanini l'avrebbero messo in imbarazzo più un Collins, uno Shaftesbury, che non tutti i Pascal del mondo".

NAIGEON E CARDANO – Più significativo dell'epoca nuova e dell'anticristianesimo ateo di Naigeon sono il breve articolo su Knutsen e quello più ampio su Cardano. Il primo si trova sotto la voce "*Conscientiaires*". Sappiamo già (vedi pag. 165) che in Germania, intorno al 1674, v'era una setta di adepti della coscienza (*conscientiarii*), il cui iniziatore fu Matthias Knutsen. Oltretutto – in virtù del noto sistema del mettere a tacere – questo radicale negatore di Dio, e per giunta anarchico ancor più estremo, viene quasi ovunque, se non proprio cancellato dal mondo, certamente tenuto fuori dal raggio visivo dei lettori. Stando così le cose, è già notevole il fatto che Naigeon abbia tradotto (con scarsissima conoscenza specifica) la lettera attribuita a Knutsen, respingendo coraggiosamente (con motivi di probabilità) un controscritto che lui certamente non aveva letto. Chi ha un sano raziocinio non si cura ormai più di questioni teologiche; è stupido infatti andare ad indagare stupide concezioni. Singolare è che Naigeon sia propenso a difendere nche l'anarchista Knutsen, in particolar modo le due tesi per cui non ci si deve preoccupare delle autorità, e che non vi sia differenza tra matrimonio e prostituzione. Naturale, d'altronde, che Naigeon sia ben lungi dal giudicare giuste tutte le argomentazioni di Knutsen.

Alquanto diverso è l'articolo "*Cardano*", portato a termine evidentemente più tardi, e che costituisce pertanto il più recente saggio del secondo volume, maturato esclusivamente sotto la corrente del tempo. Di nuovo, Naigeon confessa disinvoltamente di conoscere gran parte degli scritti di Cardano solo di seconda mano, polemizzando di nuovo abbastanza scioccamente contro l'eccellente Brucker; sempre più liberamente, tuttavia, si manifesta in numerose parentesi il suo anticristianesimo senzadio. Nella buona filosofia, religione e superstizione (notabene: *la réligion*, e non solo quella cristiana) sono espressioni assolutamente identiche nel significato (p. 881). Modi di dire come ringraziamenti a Dio, quale supremo giudice di tutte le cose, e simili, s'addicono piuttosto ad un catechismo che ad un trattato morale (p. 924). Ciò che Cardano asserisce sull'astrologia, i sogni, i demoni, la magia eccetera eccetera, è in verità assai stolto ed

insipido, ma non più di quanto lo siano i dogmi o i miracoli del cristianesimo; qui non si tratta certo della religione che si professa, o del feticcio davanti a cui ci si prosterna. (p. 983)

Più lontano che mai Naigeon si spinge tuttavia toccando della nota profezia di Cardano. Questi aveva detto che l'anno 1800 avrebbe recato grandi trasformazioni nella dottrina di Gesù Cristo. Naigeon (p. 908) vi aggiunge: "È più che verosimile che questa predizione sia oggi quasi avverata, e che mostrerà, un po' prima o un po' dopo, la sua piena ripercussione (...) La religione cristiana finirà come tutte le superstizioni, ma non per effetto di influssi planetari, bensì come conseguenza naturale e necessaria del progredire del rischiaramento filosofico."

Il terzo volume uscì esattamente *l'an deuzième de la République Francaise une et indivisible*; e vide dunque la luce nel 1794, quando la Gironda era stata ormai debellata da Robespierre, e si iniziava la lotta contro gli Hebertisti atei. Naigeon si schiera con risolutezza al fianco dell'ateismo. Ma non in tutti gli articoli. Qui c'è pure un pezzo sui materialisti che riproduce l'intellettualismo di Cudworth e che – alla maniera ancora scolastica, invero – analizza la questione se chi, nel mondo della realtà, riconosce solo i corpi, debba necessariamente essere negatore di Dio. Caratteristico di questo terzo volume è tuttavia il fatto che Naigeon giudichi attuale rimproverare a un d'Alembert, e persino ad un Voltaire, un'arretratezza di stampo religioso.

NAIGEON SU D'ALEMBERT E TOLAND – Il durissimo attacco a d'Alembert si trova nell'articolo "Mirabaud" (il presunto autore del "*Système de la Nature*", nato il 1675 e morto il 1760, da non confondere col conte di Mirabeau). In una specie di storia dell'Accademia Francese, d'Alembert aveva espresso il dubbio che gli scritti di Mirabaud, che negavano l'immortalità dell'anima, fossero veramente di quello studioso; a ragione, Naigeon obietta che d'Alembert sapeva benissimo come stavano le cose, e le avesse messe in dubbio solo perché, a suo parere, era disdicevole ad un membro dell'Accademia di Francia essere annoverato tra i non credenti. Del resto, Naigeon se la prende con altre "vigliaccate" di d'Alembert, il quale nel suo cuore era ateo, o quantomeno un panteista, nutrendo un'avversione radicata contro i preti e un profondo disprezzo per le loro dottrine, eppure, ciò malgrado, sosteneva ufficialmente la religione del paese con indegni luoghi comuni. E afferma di aver fatto sovente tali rimproveri al suo amico d'Alembert, quand'era ancora in vita. Ebbene, d'Alembert ha nascosto realmente all'opinione pubblica quelle opinioni che invece manifestava nei carteggi e nei colloqui. Certo, Naigeon non avrebbe dovuto dimenticare che il suo molto più estroverso "amico" Diderot era un maestro anche più raffinato

nel giocare a nascondino, e che agli Enciclopedisti non toccò di vivere il trionfo della Rivoluzione e di godere la libertà di parola, com'ebbe in sorte il piccolo Naigeon.

Una migliore conoscenza psicologica rivela l'attacco di Naigeon a Voltaire, che si trova in chiusura dell'articolo "Meslier" (III, p. 238). Qui non si limita a dare una libera selezione dal Testamento del parroco ateo che egli, con Voltaire, definisce un degno sacerdote. Anzi, con parole assai incisive, si identifica col radicalismo politico e religioso dell'uomo Meslier; ed incolpa Voltaire di averne fatto nel suo articolo un deista, occultando semplicemente la sua netta professione di ateismo. E coglie l'occasione per rinfacciare un'ipocrisia senza fine al più grande francese del Settecento. Certo, Voltaire ha difeso in ogni momento il dogma dell'esistenza di Dio, ma non come sua personale opinione, quanto piuttosto come una teoria utile al governo; era stato, cioè, un ateista politico. "Il più eloquente predicatore d'uno Stato, l'apostolo più trionfante del Vangelo è in realtà il boia."

Nell'ottimo articolo sul deista inglese Toland (firmato e sottoscritto orgogliosamente "*Cet article est du Citoyen Naigeon*"), l'appena riconquistata libertà dell'autore si manifesta alla stessa stregua della sua piccineria spirituale. Con maggior dignità che contro Voltaire e d'Alembert, Naigeon giudica nei confronti di Bayle, che egli scagiona della sua riserva verso gli atei a motivo dei rischi per la tranquillità e l'incolumità personale. Gli scritti teologizzanti di Newton, senz'altro spiegabili sul piano psicologico e assai ragguardevoli per la grande personalità dello scienziato, vengono senz'altro liquidati come lavori frivoli e ridicoli d'un demente. Gli scritti del Vecchio Testamento non solo vengono rifiutati, ma addirittura svillaneggiati.

"Bisogna leggere la Bibbia per conoscere a fondo tutte le specie di esaltazione, di fanatismo e di follia di cui sono capaci gli uomini, per rendersi conto fino a che livello la creduloneria, l' ignoranza e il fanatismo possano istupidirli ed imbarbarirli."

I teologi che difendono l'immortalità dell'anima e simili, non sono che sofisti, ammesso che credano davvero alle loro stesse dottrine; ma sono furfanti e mascalzoni, qualora non credano essi medesimi a ciò che insegnano.

"Tutte le religioni – senza eccezione, ma principalmente quella cristiana – sono le piaghe più spaventose che abbiano mai tormentato la specie umana. Si espungano dalla storia del mondo i delitti che sono stati perpetrati nel nome di Dio e degli dèi, e si sarà eliminata la massima parte degli orrori di cui è fatta la storia."

Naigeon è debolissimo là dove, mediante presunte migliori conoscenze naturalistico-scientifiche, vorrebbe correggere la filosofia naturale di Toland. La nuova teoria – accettata dalla fisica d'oggi – che le molecole all'interno d'una roccia, d'un pezzo di ferro, d'una barra d'oro sono in perpetuo movimento, Naigeon non è in grado di comprenderla. E l'ancora più ardita asserzione (anch'essa ritenuta possibile anzi verosimile dalla fisica odierna), che tutti gli elementi sarebbero da ricondurre ad un'unica sostanza primigenia, che cioè vi sia un'unica materia eterna, infinita e costantemente mobile, Naigeon la liquida brevemente come un grossolano errore di Toland.

Per diversi aspetti notevole, oltre che significativo della vocazione propriamente giornalistica di Naigeon, è l'articolo "Pascal", apparso solo nell'appendice al terzo e ultimo volume, e perciò redatto certamente per ultimo. Questa volta si può ben precisare il momento della redazione; solo dopo il 9 Termidoro, oppure dopo l'esecuzione di Robespierre (28 luglio 1794), avvenuta il giorno successivo, Naigeon poté osare di allineare tutte le pesanti accuse contro il dittatore, così come ha fatto lui. Naigeon era in attesa d'un articolo di Condorcet su Pascal; e riferisce vivacemente come avesse sperato fino all'ultimo nella riabilitazione di questo inestimabile studioso che, come si sa, preferì togliersi la vita che affrontare la ghigliottina. In questa occasione, i Giacobini vengono definiti tigri assetate di sangue, Robespierre il più codardo di tutti i criminali: un tiranno raccapricciante come Nerone, il colmo della depravazione umana. Si tenga presente che la lotta di annientamento contro la Chiesa cattolica non cessò subito dopo la caduta di Robespierre, e che quindi Naigeon non poteva ancora sapere che la fine del regime del Terrore avrebbe significato la rinascita della Chiesa in Francia.

Ma sembra, malgrado ciò, che – nel mandare alle stampe gli ultimi fogli – il curatore non si sentisse più così sicuro come coi primi fogli del volume del 1794. Nel medesimo articolo "Pascal", tra i molti pensieri del devoto pensatore (devoto, ma invero autonomo, e spesso così ereticale), Naigeon ne condivide uno: quello sulla necessità di illudere gli uomini. Ebbene, in una nota Naigeon mette in risalto che Pascal dev'esser ritenuto responsabile del fatto che da simili tesi vengano tratte illazioni contro la religione e la morale: a causa di tali esternazioni non si dovrebbe dunque incolpare di ateismo lui, il curatore. Giustissimo; non fosse che Naigeon, ancora pochi mesi prima, sarebbe stato orgoglioso di un tale addebito.

Nella nota successiva si rivela però subito lo spirito del tempo; stavo per dire, anzi, lo spirito del giorno o del mese, ancor più inconfondibile ad occhi sagaci. L'essere supremo, l'ente trascendente – *la divinité* – viene nominato con rispetto,

mentre si mettono alla gogna solo i delitti della Chiesa, al sedicente servizio di quella divinità.

La *Encyclopédie Méthodique*, in apparenza molto più spregiudicata della prima *Encyclopédie*, fu in quei mutevoli anni dipendente dalla congiuntura del momento: restò una Iliade *post Homerum*, e non ebbe alcuna ripercussione sul futuro. L'Enciclopedia di Diderot e di d'Alembert, invece, nonostante le sue innumerevoli cedevolezze e concessioni, aveva l'occhio fisso alla méta, e non aveva tentennato nella sostanza.

MERCIER – Al pari di Naigeon, Sébastien Mercier (1740-1814) può essere annoverato tra i filosofi della grande Rivoluzione; ma fu anch'egli, a ben guardare, piuttosto un prodotto che un produttore dell'evento storico. Un deista convinto, giornalista e drammaturgo satirico, che i suoi contemporanei definirono ingiustamente una "scimmia di Rousseau". Vero è che la sua ambizione fu maggiore del suo talento; però la sua satira è autentica, maturata dalla rabbia, non letterariamente ricercata. Non saprei dire se fosse più coraggioso oppure più uomo di partito, dato che – come deputato – votò contro l'esecuzione del re. Fatto sta che, nel suo odio per i monarchi, Mercier fu non meno radicale che nel suo odio per la Chiesa.

Il suo "*L'anno 2440*" è una debole utopia, non così spassosa a leggersi come molte altre; esso fa piazza pulita dei pregiudizi politici, religiosi e sociali, senza alcuna speranza che il sogno venga esaudito. Il libro uscì già nel 1772, probabilmente a Londra. Subito, nel capitolo introduttivo, Mercier paragona Parigi col fenomeno idrocefalico (tanto indietro risale l'immagine) d'un bambino rachitico. Invece che su Dio, il discorso verte sull'Essere supremo: si usa assai spesso – osserva – la parola umanità, ma si è lontani dall'adempiere i doveri che essa comporta.

Nell'anno 2440, per fortuna, non vi saranno più teologi: "Poiché si parla solamente dell'Essere supremo, per benedirlo e per adorarlo in silenzio (senza mai accapigliarsi sui suoi impenetrabili attributi), si è generalmente convenuto di non almanaccare più su cotali questioni troppo elevate, tali da soverchiare l'umana ragione (...) Tutti i libri di teologia (al pari di quelli di giurisprudenza) sono racchiusi in ferrei recipienti nelle cantine delle biblioteche; dovessimo un giorno guerreggiare di nuovo coi popoli limitrofi, gli spediremmo quei libri pericolosi, in luogo di palle di cannone. Noi conserviamo questi vulcani di materia infiammabile affinché ci vendichino dei nostri nemici; i quali, con l'aiuto di questi sottili veleni, che minano insieme la testa e il cuore, si distruggeranno presto da soli." (p. 76 s.) In questo contesto, Mercier sbotta a dire: "È l'anima

che percepisce Dio [siamo qui sulla strada che da Rousseau e da Hemsterhuis conduce a Jacobi e ai nostri Romantici]; il cuore che non ha mai provato amore è stato il primo ateista."

Mercier restò fedele al suo rigido deismo, che giungeva fino all'intolleranza nei confronti dell'ateismo. Nel 1801, quando, essendo ormai membro dell'Istituto, si occupò e si confrontò con la Rivoluzione – e segnatamente nella "*Néologie*", un dizionario del linguaggio rivoluzionario –, Mercier seguitò a lanciare i suoi strali tanto contro la Chiesa cattolica quanto contro l'ateismo in questi termini: *"Athéiser". Il veut jouer le grand homme, le philosophe, l'esprit superieur, et il s'est imaginé qu'athéiser, c'était philosopher. Il athéise d'une manière brusque, inattendue, à propos de rien.*"

Nel supplemento (II, p. 336) incalza con toni anche più maligni: "*Un athée Athéisant, est un fou échappé d'un loge, et il faut l'y ramener promptement.*" E rinvia all'articolo "*Municipe*" dove, riguardo all'ateismo della Comune di Parigi (del 1794), si dice: "Un giorno si comprenderà con fatica come il progetto di rendere atea la Francia sia stato concepito dalle medesime persone che avevano l'ambizione di sottometterla all'egemonia della municipalità di Parigi ...Questa farsa, se non fosse stata cruenta, sarebbe stata soltanto ridicola, almeno per chi conosceva i suoi interpreti.

"Un'altra verità è che il terribile progetto di rendere atea la Francia è prodotto dalla testa di R...p... (dove s'intende naturalmente Robespierre); il che lusingava insieme la sua ambizione e la sua malvagità. Tornando ad innalzare gli altari, il tiranno s'illudeva di esaltare i suoi delitti e di santificare la sua violenza mediante la religione.

"Ma questi sono ateisti freddi, che si tormentano giorno e notte per riorganizzare il clero, per rendere la religione del papa superiore a tutte le altre. Che pensare di ateisti di questo genere?" (Domanda rivolta, manifestamente, contro Napoleone.)

Ora però dobbiamo menzionare un terzo filosofo della Rivoluzione (stavolta uno specialista), prima di passare, attraverso uno statista della Rivoluzione, alle sue imprese ateistiche.

C. F. Dupuis – Uno dei più vigorosi nemici della Chiesa, verso la fine del Settecento francese, fu certamente Charles Francois Dupuis (nato il 1742), impostosi all'attenzione degli studiosi già negli anni Sessanta come professore di Retorica; studiò poi astronomia sotto la guida dell'ateo Lalande, e pubblicò nel 1781 una dotta opera in cui si spiegava ogni sorta di favole divine muovendo da fatti o concezioni astronomiche. Solo dopo lo scoppio della Rivoluzione, Dupuis

estese più generalmente questa unilaterale concezione della storia religiosa (oggi in parte abbandonata, e tuttavia utile alla tendenza razionalistica) nella vasta opera "*Origine de tous les cultes ou réligion universelle" (1794).* Di queste importanti ricerche, che per la verità recano nel frontespizio l'anno del Terrore, nei 120 anni trascorsi da allora – per quanto ne so – non ne è uscita alcuna traduzione tedesca; nel 1796, lo stesso Dupuis ne pubblicò un estratto, ristampato più volte in Francia, ed uscito nel 1910 in una assai meritoria, ma non molto soddisfacente edizione tedesca (a cura di Friedrich Streißler). Durante il regno di Napoleone, Dupuis divenne membro del Senato, e morì nel 1809.

Dupuis parte da un concetto panteistico di Dio, introducendo però questa definizione ancora con un guardingo "sembra". Per dire la verità, egli è un agnostico. "Chi vede il mondo, vede Dio, nella misura in cui l'uomo è in grado di vederlo; allo stesso modo di chi, vedendo il corpo umano e i suoi movimenti, vede l'uomo stesso, per quanto questo possa esser visto." (p. 13 dell'edizione tedesca.) Da sempre, in effetti, la religione è stata adorazione della natura; e da ciò tutto si può spiegare. Questa interpretazione non sembra potersi applicare alla leggenda che sublima il Sole in divinità sotto il nome di Cristo; ma Greci e Romani sarebbero stati pronti ad identificare codesto Dio – nato da una vergine nel solstizio d'inverno e poi risorto a pasqua, o nell'equinozio di primavera – con Bacco, con Osiride, con Eracle o Adone; ed erano quegli stessi Greci o Romani che vedevano in costoro degli dèi o degli eroi. Dice Dupuis: "Solo gli imbecilli credono ancora alle rivelazioni e agli spiriti."

Lascio perdere le motivazioni sempre dotte, ora stringenti, ora insostenibili, della sua ipotesi, giacché non intendo fare una storia della religione. L'autore sottolinea il fatto che un'interpretazione allegorica della Bibbia è stata applicata da sempre, anche da rabbini e da padri della Chiesa; se si prendessero alla lettera, molti di codesti racconti sarebbero cose di pessimo gusto. "Se ci fosse uno dei nostri lettori la cui animosa credulità è in grado di digerire tali storie, lo preghiamo sinceramente di non seguitare a leggerle, e di far piuttosto ritorno alle favole della pelle dell'asino, del barbablù, delle vite dei santi, rispolverando gli oracoli dell'asino di Bileam. La filosofia è per gli uomini, le favole per i bambini." (p. 180)

Assai significative sono qui le relazioni tra Cristo e il dio Mitra. Dupuis non manca di evidenziare come già l'inglese Hyde abbia avanzato paragoni di tal genere; sennonché in Hyde ogni affinità del genere viene spacciata per opera della Provvidenza, assecondando le abitudini del suo paese "dove la superstizione si trova quasi sempre accanto alla filosofia, formando con essa un inestricabile intreccio"; e rileva che la paura di offendere i pregiudizi del paese

è sempre stata in Inghilterra più forte del comune buon senso. (p. 195)

CRITICA RADICALE DI DUPUIS – Dopo aver indagato storicamente, con grande sagacia, anche sul monoteismo e sulla trinità – con l'ausilio d'una comparatistica religiosa allora quasi inedita – Dupuis si mette a ricercare, in tutta libertà, come se fosse un pagano, il problema se Cristo sia realmente vissuto. Il che non conta poi molto; Dupuis si esprime secondo modi del tutto blasfemi. Non è vero che il sole è sempre esistito? Ecco qui l'oggetto vero e proprio della venerazione cristiana. I garanti dell'esistenza d'un uomo di nome Cristo non sono stati Tacito o Svetonio, ma gli stessi testimoni di lui, che erano pure cristiani. Dupuis è molto versato nella critica biblica, e sa già come, da parole male intese, siano scaturiti tanti nomi di santi: dalla formula ottativa *perpetua felicitas* ecco quindi derivare le due sante Perpetua e Felicitas; e dalla vera immagine di Cristo (*vera icon*) la santa Veronica.

Nel decimo capitolo, Dupuis esamina l'influsso delle religioni su politica e morale, con molta più libertà di quanto aveva osato fare Voltaire, ma invero anche con maggior affrancamento dall'odio degli Enciclopedisti che, nei confronti della Chiesa, si trovavano ancora coinvolti in una guerra di schiavi. Nel 1794, in Francia, la Chiesa era momentaneamente ridotta all'impotenza più piena. Dupuis è orgoglioso dell'irreligiosità del suo paese: "Tutti i popoli d'Europa tennero pubbliche cerimonie e preghiere per implorare la vittoria nella loro guerra contro la Francia; i Francesi – gli unici a non aver pregato – hanno vinto." (p. 242) Egli è abbastanza razionalista da definire una storia delle religioni e dei ceti clericali il più spaventoso ritratto della sventura e della follia umana, ma è anche abbastanza giusto da rimpiangere altrettanto le devote vittime della Vandea. "La Rivoluzione francese ha portato alla luce la verità. Esiste una sola funzione religiosa che si addice all'uomo e che può piacere alla divinità: stare bene ed esercitare la virtù." (p. 250)

Si scaglia poi con veemenza contro la falsa tesi che la legislazione debba poggiare su un fondamento religioso, e che la religione debba esser conservata a vantaggio del popolo. Anche Robespierre, nei suoi ultimi anni, era stato un impostore siffatto. Ma turlupinare il popolo è sempre un'iniquità. Gli orrori della grande Rivoluzione, che Dupuis non nega, non ci sarebbero stati se religiosi e sovrani, in precedenza, non fossero stati tanto disonesti contro il popolo; proprio perché il popolo era abituato a collegare ogni morale con i vecchi insegnamenti della religione, ha poi tramutato la libertà in sfrenatezza. (p. 257)

Dupuis è a tal punto illuminista e discepolo di Voltaire, da non comprendere

minimamente il naturale bisogno religioso, tanto da vedere un impostore in ogni fondatore di religione, e da scorgere ogni volta, perfino nei simboli più venerandi, azioni ed effetti d'un consapevole raggiro. Siccome, pur con la miglior buona volontà, si parla sempre il linguaggio del proprio tempo, né mai ci si può liberare completamente dalle tendenze della propria epoca, io non oso decretare se la nostra percezione psicologica dell'evoluzione delle religioni sia quella più giusta, oppure se ritorneremo ancora una volta – sia pure ad un livello superiore e meglio comprensivo – ad un'ipotesi fraudolenta del clero. In ogni modo, nel suo compendio (e molto più a fondo nei tre volumi dell'opera), Dupuis spiega anche i misteri d'un grossolano inganno dei sacerdoti: "La verità non conosce misteri; essi appartengono solo all'errore e all'imbroglio. Il bisogno di ingannare, se non si può ipotizzarlo diversamente, ha dato origine a tutti i misteri. Bisogna dunque cercare la genesi di tali misteri fuori dai confini della ragione e della verità." (p. 261)

Ma Dupuis conosce già diversi rapporti degli antichi misteri tra di loro e col cristianesimo, e sa inoltre che lo scopo dei misteri di Eleusi, in particolare, era morale, e pertanto lodevole "sebbene il mezzo fosse basato sull'imbroglio e sull'illusionismo." La fede in una sopravvivenza e in una purificazione dell'anima – una credenza posta in essere o rinforzata certamente in diversi modi dai sacerdoti Misti – viene liquidata da Dupuis con un'azzeccata comparazione: "Sarebbe come ricercare che cosa rimane del principio armonico d'uno strumento musicale, quando lo strumento va in pezzi." (p. 268) La dottrina dell'immortalità dell'anima tramonterà un giorno, quando non si troverà più necessaria questa menzogna per governare il popolo, allo stesso modo in cui è stata abbandonata la dottrina della trasmigrazione delle anime. Tanto che gli antichi hanno creduto di conoscere meglio il paese oltremondano della fantasia – ossia il luogo dove soggiornano le anime –, descrivendolo addirittura in modi più dettagliati della terra stessa.

Dupuis e Voltaire – Tra la cerchia di Voltaire e questo Dupuis del 1794 sussiste questa sola differenza di tono e di atteggiamento: che i Voltaire e i d'Alembert insorgevano ora audacemente ora prudentemente (e persino nei loro carteggi non ancora del tutto apertamente) contro una Chiesa egemone, mentre Dupuis credeva di poter cantar vittoria sulla Chiesa appena appena stesa al tappeto; è naturale che la nostra simpatia vada più ai combattenti che ai brutali vincitori. Storicamente, il motto stereotipato "*Ecrasez l'infâme*" di Voltaire ci appare almeno altrettanto grande quanto il celebre ritornello di Catone "*Carthaginem esse delendam*". Ciò che Voltaire, sotto il rischio costante

per la propria incolumità, scrisse contro i preti con arguto livore, è oggi ancora più incisivo dello scoppio di gioia di Dupuis: "Per nostra fortuna, grazie alla Rivoluzione, ha avuto luogo una sorta di resa dei conti; a preti e monaci, la nazione ha ritolto i loro incalcolabili possedimenti, frutto di schiaccianti prevaricazioni di tanti secoli, lasciando a costoro soltanto i beni celesti, dei quali non sembrano però occuparsi più di tanto, e che comunque gli competono in virtù della loro inventiva." (p. 288). Del che fa parte pure che, nel linguaggio della Rivoluzione, si parli dei monasteri come di Bastiglie religiose, oltre che della radicale intolleranza della setta cristiana.

Io ho cercato di dimostrare che Voltaire non solo fu nemico della Chiesa cristiana, ma fu per giunta il più forte fra tutti, ed inoltre che egli – malgrado le sue frequenti controassicurazioni – è da annoverare senz'altro fra gli ateisti, anche se sotto questo aspetto non giunse a concettuale chiarezza; la sua professione di deismo, indubbiamente, è il più delle volte nulla più che uno scudo proteso, una difesa preventiva, come, in altri momenti, lo è la rassicurazione del suo lealismo monarchico. Ebbene, non molto meno insincero dev'essere stato anche il deismo in Dupuis. Che il panteista Dupuis fosse totalmente irreligioso, traspare una volta (p. 289), là dove dice che la religione naturale è bastevole per l'uomo, aggiungendo: "Per cui allora, in ultima analisi, non è più religione, ma bensì semplice morale, quella di cui abbiamo bisogno e su cui siamo tutti d'accordo." I grandi uomini dell'antichità hanno posseduto solo umane virtù; la morale è la cosa essenziale; e quelli che, a forza di religione, hanno abdicato dal buon senso comune, sono visionari, fanatici e malfermi di mente. Ancora una volta: dalle labbra spesso tremanti dell'irridente Voltaire l'apoteosi della tolleranza suona più sacra e più bella che dalle labbra del dotto Dupuis, il quale gioiva della cruenta vittoria.

L'editore tedesco ha aggiunto una conclusione superflua; non era affatto necessario dimostrare che la Chiesa, ovunque si estende la sua potenza, è oggi ancora tanto intollerante quanto sempre è stata, e come non può non essere, per convinzione o per opportunismo.

Il ministro Necker – Di fronte al Mercier filosofo e satirico (quale egli è stato segnatamente nei suoi "*Tableaux de Paris*", molto letti anche in Germania), nonché storico della Rivoluzione, è necessario almeno ricordare lo "statista" Jacques Necker, per evitare di farsi un'immagine distorta dello spirito pubblico della Francia. La gloria e la reale importanza degli Enciclopedisti, nonché l'atteggiamento quantomeno anticlericale dei più influenti esponenti della Rivoluzione, fa prevalere anche nei buoni storiografi l'immagine che, allo scoppio

della Grande Rivoluzione, fosse generalizzata nei maggiori spiriti la visione del mondo di Voltaire e di Diderot, come se il motto "*Ecrasez l'infâme*" avesse trovato dappertutto una sua ripercussione. A siffatta opinione si potrebbe contrapporre tutta una letteratura, una serie di opere i cui autori non meritano l'accusa di ipocrisia. Ad esempio di ciò, vorrei addurre una sola di queste opere: una stranissima apologia della religione e del cristianesimo, dato che lo scritto vide la luce immediatamente prima dello scoppio della Rivoluzione, e perché il suo autore – proprio in quel momento – era ritenuto dal popolo ancora il salvatore della società francese. Solo non si può dimenticare che questo autore, il Ministro delle Finanze Necker, non era propriamente francese; suo padre era oriundo del Brandenburgo, e lui stesso era nato (1732) nella Ginevra rigidamente calvinista.

Bastino pochi cenni ad alcuni dati. Nel 1777 il facoltoso, ambizioso, ma non troppo egoistico banchiere Necker era stato nominato ministro delle Finanze (ma ciò che qui importa non è il titolo), rendendo buoni servizi; ma poi, caduto in disgrazia nel 1781, era stato dimesso per aver fatto conoscere pubblicamente il suo giudizio sulla situazione finanziaria e sugli sperperi della corte, richiamandosi ai progetti riformistici di Turgot. In Svizzera aveva appena terminato il libro di cui ci occupiamo, quando lo sciagurato ministro Calonne (nel 1787) addossò la responsabilità della disperata situazione del paese all'amministrazione di Necker. In una noterella premessa al suo libro, Necker preannuncia una replica alla "Memoria" di Calonne, nonché una difesa del suo proprio "*Compte-rendu*" del 1781. Egli fu dapprima deposto, ma già nell'agosto del 1788 ridivenne Ministro delle Finanze tra il giubilo del popolo. La convocazione degli Stati Generali venne infatti ascritta a suo merito. Nella prima assemblea del 5 maggio 1789, Necker espose – in maniera tanto esauriente quanto tediosa – la situazione finanziaria dello Stato francese e i sacrifici necessari a porvi rimedio. Nelle questioni procedurali delle prime settimane, alla cui discussione già si rafforzò la tendenza rivoluzionaria, Necker cercò di mediare tra la nobiltà e il Terzo Stato. Senza successo. Nella fattispecie, Necker – sincero e pedante – puntava ad introdurre la Costituzione inglese, che proprio allora compiva i cent'anni. Il partito più potente a Corte progettava una reazione, forse senza che il re ne fosse a conoscenza, e sopportava a mala pena quel ministro amato dal popolo. Sicché l'11 luglio 1789 egli fu richiesto dal re stesso di deporre il suo incarico, senza suscitare scalpore, e di lasciare Parigi in incognito.

Necker ubbidì. Sennonché, già il giorno successivo, con dimostrazioni di piazza a favore di Necker, si impose quel movimento che porterà all'assalto della

Bastiglia il 14 luglio. Il re dovette cedere all'opinione pubblica. Giunto a Basilea, Necker ebbe appena notizia di questi avvenimenti dai fuggiaschi Polignac, quando anche lui venne richiamato a Parigi, con comprensibile imbarazzo da parte del re, tra i sentimenti da vincitori da parte dei deputati. Il suo viaggio di rientro a Versaglia fu una marcia trionfale. A Parigi venne festeggiato (30 luglio) a tal punto che si sentì il padrone della situazione. Fra tante emozioni fece approvare intanto la sua amnistia. Ciò malgrado, fin dal primo giorno del suo nuovo incarico ministeriale, visse delusione su delusione, perfino nel settore stesso dell'amministrazione finanziaria.

La rivoluzione – ora sotto la guida di Mirabeau – passò sopra l'uomo esitante e pavido. Anche nel problema del veto Necker fu propenso alle mezze misure. In settembre, la sua legge finanziaria fu accettata, ma Mirabeau si dichiarò apertamente suo nemico, addossandogli ogni responsabilità. In ottobre, Mirabeau e Necker avrebbero dovuto riconciliarsi. Troppo tardi! Necker fu ministro per alcuni mesi ancora, ma il suo influsso non si avvertì in nessun luogo. La Corte non aveva fiducia in lui, e l'entusiasmo popolare era svanito. Nell'infuocata assemblea la sua voce non era più ascoltata, ogni qualvolta intendeva conciliare i contrasti, nel ruolo di predicatore sentimentale della ragione. Si apprezzava solo in parte ancora il suo sapere tecnico, mentre si preferiva ridere delle sue vanità. Tutti furono soddisfatti quando, il 4 settembre 1790, egli rimise per la terza volta il suo mandato. Si ritirò a Coppet, dove aveva vissuto già dopo il suo primo licenziamento. Il popolo gli era diventato così ostile che non volle lasciare, sulle prime, che la sua carrozza varcasse il confine.

MADAME NECKER – Sul lago di Ginevra, a Coppet, dove in precedenza aveva vissuto il grande Bayle, e dove in seguito sua figlia avrebbe radunato intorno a sé anche i romantici tedeschi, Necker aveva composto nel 1787 il suo "*De l'Importance des Opinions réligieuses*". Non penso certo di affermare che la signora Necker avesse partecipato alla stesura del libro; non lo affermo perché non sono in grado di dimostrarlo. Stando allo spirito di questa apologia, però, potrebbe esserne lei l'autrice. Fu lei, in ogni caso, ad incalzare e a spingere sul proscenio il riluttante marito; l'allontanamento dagli Enciclopedisti e gli accenni a nuovi doveri sociali ricordano i suoi propri scritti. Vorrei comunque esimermi esplicitamente dal supporre che la devozione del libro mirasse a riportare Necker nella sua carica ministeriale. Certo, la sua inclinazione clericale non gli nocque minimamente. Ma l'ossequio clericale non era più – come cent'anni prima sotto Luigi XIV – un presupposto per l'avanzamento sociale. La corte di Maria Antonietta era frivola. E Necker, al pari di sua moglie, era una persona sincera.

Madame Necker, comunque, era tutt'altro che aliena dagli intrighi.

Il suo salotto, forse l'ultimo e il più smagliante prima della Rivoluzione, aveva messo insieme anime belle e inflessibili enciclopedisti. Si aveva riguardo gli uni per gli altri, almeno nella conversazione. (Si veda "Salotti parigini" a p. 93 di questo volume). Ella era figlia d'un povero pastore della Svizzera francese, e ha lasciato notevoli pensieri sulle istituzioni umanitarie e sul divorzio (due anni dopo sua figlia si separò dal marito). La loro figlia, Madame de Stael, è oggi più celebre dei suoi genitori; ma la signora Necker, in quella congiuntura, ebbe un ruolo più significativo di suo marito e di sua figlia.

In ogni modo, la presentazione del libro è dello stesso Necker, ossia d'un uomo che si riteneva uno statista. Con locuzioni poco chiare vi si esorta il governo a contrastare l'indifferentismo dominante, a non rinunziare all'influenza della Chiesa sulle coscienze. L'ordine pubblico – sostiene – non viene mantenuto solo in forza delle leggi, ma agendo altresì sui sentimenti; e va respinta la teoria, che si va segretamente estendendo, che l'uomo sia una pianta, l'universo un prodotto del caso, la morale un giuoco della politica. Perciò non vengono rivelati i nomi dei filosofi pericolosi, né quelli d'una determinata confessione. Proprio ora, mentre viene debellata l'intolleranza, sarebbe necessario sostenere in tutti i modi la religione.

Quindi, in 18 barbosi capitoli, si predica la necessità della religione per lo Stato; una religione qualunque, forse un cristianesimo depurato, o forse il cattolicesimo. L'autore non si esprime mai in maniera univoca, né in attacco né in difesa. Essendo arrivato a parlare (nel 12° capitolo) dell'esistenza di Dio, confessa di aver tremato alla lettura delle argomentazioni contrarie al suo più caro e inebriante convincimento. Che per lui, in ogni modo, non è stato scosso né scalfito. Tutte le concezioni sulla cosmogenesi non gli sembrano così verosimili come quella d'un Dio onnisapiente e onnipotente. In particolare, l'esistenza di Dio *ab aeterno* gli sembra molto più intelligibile dell'esistenza eterna d'un cosmo increato. In realtà, non veniamo qui tediati con dimostrazioni metafisiche; è il sentimento, oltre alle vecchie argomentazioni della teleologia, che qui deve avere la meglio su tutto. "Chi non è stato inebriato dalla propria ragione, deve temere, cercare, adorare una divinità." Soprattutto viene ammirata l'intelligenza di Dio; talché si potrebbe pensare ad un influsso dell'inglese Cudworth. Se non fosse che l'autore vuol essere una persona moderna in tutto e per tutto, e non un dogmatico. Gli basta pertanto il concetto della prima causa. Solo che egli afferma di sapere che questa causa primigenia è l'essere supremo, ordinatore e motore della natura, il modello di saggezza e di bontà, protettore delle creature senzienti, il sovrintendente delle loro azioni e la globale Provvidenza del

mondo. Cose tutte, queste, che lui non considera dogmi! Come se nulla fosse, Necker accantona l'obiezione che i pessimisti adducono a proposito dei mali; come se neanche le azioni umane avessero delle lacune. La paura di qualcosa dopo la morte gli viene tolta, malgrado i castighi infernali minacciati dalla sua religione, piuttosto dal suo caro Iddio che dall'ateismo. Non è un dogmatico, ma lui sa che Dio è una brava persona.

Necker non vuole impedire ai filosofi di meditare su questioni religiose. Vi sono tra queste misteri soprannaturali che possono condurre al dubbio anche ricercatori di rette intenzioni. La pratica della ragione non dispiace a Dio; ma essa non deve assolutamente condurre ad un dispregio dei culti religiosi, né ad un allontanamento dal cristianesimo. La religione si concilia assai bene con una filosofia di alto profilo. Bisogna dunque rispettare le cerimonie religiose del proprio paese; diversamente, si ferisce troppo facilmente l'anima dei propri concittadini. "Il liberatore della Svizzera colpì con una freccia una mela posta sul capo dell'unico suo figlio; chi può lusingarsi di uguagliarlo in abilità e in fortuna?"

NECKER STATISTA – Necker biasima continuamente Voltaire e gli Enciclopedisti, senza peraltro farne i nomi, a cagione della loro satira; con molta astuzia contrappone a loro il tono serio e profondamente religioso dei Riformatori del Cinquecento, naturalmente senza che il cattolicesimo ne venga in qualche modo intaccato. Egli pensa che i filosofi schernitori siano così sfrontati solo perché si sentono di essere la minoranza istruita di fronte alla massa credula del popolo; costoro si guarderebbero bene dal demolire l'edificio della religione se sapessero di avere tutta la nazione alle loro spalle. Dell'importanza che si riconosce alla visione del mondo religiosa e filosofica, è significativa la seguente immagine, distorta ma per altri versi suggestiva: "Nessuno sarà mai tanto pazzo da voler arrestare un'armata in cammino, per indagare – da analista perspicace – il perfetto equilibrio dell'atmosfera sprigionata dalla musica militare che eccita i soldati alla battaglia."

In ogni modo, tutte queste osservazioni valgono solo per i deisti che respingono sì le religioni positive, ma credono pur sempre in Dio. Per gli ateisti, invece, Necker ha in quell'occasione solo disprezzo e compassione, nonché la supplica di voler risparmiare la specie umana con la loro sconsolata dottrina; se credono sinceramente che la morale possa sussistere senza fede in Dio, cerchino almeno di salvaguardare la loro morale mediante il silenzio.

Sennonché Necker, stretto tra la religione di Stato francese e la sua propensione per il protestantesimo, è per sua natura alieno da meschinità e intolleranza.

A nessuna religione positiva è lecito accampare la pretesa di trovarsi più vicina delle altre al trono dell'Essere supremo. Di conseguenza, deve cessare ogni persecuzione a causa delle convinzioni dei singoli. Ma anche il filosofo dovrà smetterla coi suoi attacchi alla Chiesa. (Come se i filosofi avessero mai agito con la spada e col fuoco!).

Alla fin fine, dopo siffatti luoghi comuni del deismo, la religione cristiana viene posta al disopra di tutte le altre, solo a motivo della sua morale, e a causa della filantropia che essa avrebbe universalmente insegnato. In maniera superflua, l'autore assicura di non aver voluto essere arguto e spiritoso; in realtà, non lo è stato mai. Con la sua mediocrità e le sue mezze verità (che egli ritiene essere l'aurea via di mezzo), Necker si rende conto di non piacere a nessuna delle due parti. In conclusione, si appella a due alte istanze: all'Accademia di Francia, alla quale suggerisce (così a me sembra) di accoglierlo alla prossima occasione in riconoscimento del suo libro. E poi invoca lo stesso buon Dio, che egli apostrofa con slancio oratorio, non senza un pizzico di misticismo, che in Francia si era tentato di introdurre sotto il nome di quietismo.

Un'altra osservazione potrà gettar luce su tutta l'arretratezza dell'atteggiamento di Necker. Quasi cent'anni prima, specialmente Bayle aveva difeso senza tregua la tesi che un ateista poteva ben essere un buon cittadino, sicché anche per questo aveva dovuto fuggire in Olanda dalla Francia di Luigi XIV, per poter vivere indisturbato. Necker si occupa anche di questo problema (nel suo capitolo 4), cercando di applicare anche qui la sua brava ricetta. E non contesta direttamente il dato di fatto. Fa distinzione tra *dévotion* e *piété* (da notare qui che la traduzione non corrisponde esattamente, giacché *dévotion* non significa affatto solo bigotteria, ma anche ogni altra pratica devozionale per convinzione, per cui una contrapposizione tra bigottismo e religiosità falserebbe alquanto il testo); certe volte il concetto di *dévotion* viene mescolato con ipocrita finzione, mentre una savia, ragionevole devozione del cuore forma il vero carattere dell'autentico spirito religioso. Ebbene, la morale della devozione si pone molto più in alto, ed è più comprensiva dell'areligiosa morale della società. Eppoi l'ateo può ingannare sulle proprie motivazioni, qualora sia virtuoso; l'opinione pubblica, che gli impone la virtù di amare, è stata predeterminata fin da principio dall'influsso religioso. Alla fine, lo "statista" Necker adotta l'argomento secondo cui per il popolo (come si dice oggi) è indispensabile conservare la religione. In mezzo al popolo comune, la cui morale consiste esclusivamente nella religione, non c'è mai stato un ateo vero e sincero; il popolo dev'essere sempre guidato dalla religione.

Saggezza da governanti, insomma, anche se non si vuole pensare ad un influs-

so della ninfa Egeria – alias Madame Necker – che, prima del suo matrimonio, era stata istitutrice infantile e che anche dopo non cessò di esercitare tale professione nei suoi scritti, nel suo salotto e nella sua vita coniugale. Quando Necker diceva (più volte in questo libro, e alla fine con molta malinconia) che il tempo non era propizio alla sua saggezza mediatrice, ancora non presagiva (nel 1887) quanta ragione avesse nel dirlo. Tra i capi della Rivoluzione, i Girondisti, tra i quali non mancavano certo statisti migliori di lui, erano quelli più vicini alle sue proposte di mediazione; e si sa bene con quanto cruento radicalismo la Rivoluzione abbia calpestato la Gironda.

Rivoluzione e Cristianesimo – Riguardo alla religione, l'evento decisivo della grande Rivoluzione non fu tanto il tentativo di Robespierre di elevare il deismo a religione di Stato, e sicuramente neppure la teatrale deposizione di Dio (come sovente si è definita l'istituzione della dea Ragione), bensì il fatto che uno dei massimi Stati dell'Occidente, e per giunta lo Stato del più cristiano re di Francia, abolì per alcuni anni il Cristianesimo, la Chiesa e il ceto clericale, senza che i compiti dello Stato sembrassero soffrirne in qualche modo. La grande Rivoluzione, del tutto sincera nella sua aspirazione alla liberazione di tutta l'umanità, anche in questo fu all'avanguardia con una dimostrazione fatta sulla propria pelle; e la prova era riuscita a favore del deismo aconfessionale. Che Napoleone, subito dopo, nel perseguire i suoi diabolici piani, accondiscendesse a reintrodurre non solo il Cristianesimo, ma lo stesso Cattolicesimo (sebbene in un primo tempo fosse solo quello di stampo gallicano), non mutò assolutamente nulla di questa realtà; la reazione della Santa Alleanza aveva un bell'emettere leggi e decreti che miravano alla restaurazione di condizioni medioevali nello Stato e nella Chiesa; e il Romanticismo poteva ben fare del clericalismo una moda per artisti e letterati: alla fine non era che una moda, un'imitazione, non certo uno stile connaturale. Nel popolo non mancava la propensione alla devozione, oggi come in passato; e lo Stato clericale, dopo le esperienze vissute dal 1793 al 1799, era diventato l'ipocrisia dei nuovi potenti.

La consueta rappresentazione, secondo cui la Rivoluzione aveva portato in certa misura parallelamente al crollo del Trono e dell'Altare, oltre che al Terrore repubblicano e all'ateismo, è naturalmente falsa, e contraddice totalmente perfino al reale sviluppo degli eventi. Tant'è vero che il regime del Terrore e il regicidio erano stati teoricamente insegnati molto prima – sotto forma di monarcomachia – ed esercitati nella pratica, in tutte le guerre di religione; ragion per cui, tra la venerazione deistica d'un Essere supremo e la deificazione ateistica della Ragione, non v'era solo una differenza di grado, bensì un'antinomia,

che portava nuovamente ad una lotta per la vita o la morte. Intendo osservare solo brevemente le circostanze che ampliarono progressivamente l'attacco alla monarchia in un altrettanto distruttivo assalto alla Chiesa, per poi indagare con più precisione il ruolo esercitato generalmente dal deismo all'interno della Rivoluzione, ma in particolare nella visione del mondo di Robespierre.

Intanto, non c'è bisogno di dimostrare che la classe superiore e colta di Francia, che il Terzo Stato borghese, dando inizio al grande rivolgimento dello Stato, aveva nei confronti della Chiesa concezioni deistiche, di conseguenza non cristiane; nobiltà e clero erano più sotto l'influsso di Voltaire, riuscendo a conciliare un frivolo deismo con una superficiale adesione chiesastica; la borghesia, per contro, era più sotto l'influsso di Rousseau, del suo deismo patetico, spesso rigoristico, facendo oramai netta distinzione tra Chiesa e religione. Dovrò ritornare presto sui modi in cui la festa dell'Essere supremo veniva celebrata dai seguaci di Rousseau, e il parodistico culto della Ragione dai mediocri imitatori di Voltaire. Ciò che unificava il gruppo frivolo e patetico dei deisti, ciò che li rendeva entrambi maturi per la Rivoluzione, era piuttosto la scontentezza per l'esistente, l'appassionata bramosia di innovazioni. Ma come l'impulso primo all'intero rivolgimento non venisse dalle angustie spirituali dei cittadini, bensì dalla crisi finanziaria dello Stato (che ovviamente era anche la ristrettezza pecuniaria di innumerevoli individui), così fu anche la questione finanziaria a determinare presto i rapporti tra Chiesa e Stato.

Confisca dei beni ecclesiastici – Certamente, il clero tentò di contrastare il più a lungo possibile lo spirito del tempo, cercando la popolarità mediante apparente prodigalità. Subito, fin dall'inizio, la sua maggioranza decise l'unificazione col Terzo Stato, che la nobiltà aveva invece respinto. Nella notte dal 4 al 5 agosto 1789, i vescovi presero parte al bel gesto sacrificale, mostrandosi pronti ad offrire i beni ecclesiastici a garanzia dei debiti della bancarotta dello Stato. Dietro tali offerte, nonché dietro grandi dichiarazioni patriottiche, si nascondeva il calcolo (sicuramente tale in Talleyrand, vescovo di Autun) di rinunziare ad una parte delle proprietà della Chiesa per salvare il rimanente. La rinunzia fu vana. Il ministro delle Finanze non trovò altra soluzione che quella di scansare la bancarotta mediante l'esproprio dei beni ecclesiastici. La loro incorporazione venne decretata e il re, oramai non più libero di scegliere, diede il suo consenso. La vendita di tali beni, per il valore di 400 milioni di franchi, non poteva avvenire senza durezza; tale durezza fu inasprita per le parti lese, mitigata per i saccheggiatori, ove si lasciassero impunemente svillaneggiare i monaci e delegittimare i religiosi.

Così, la confisca economicamente indispensabile del beni della Chiesa, che sulle prime non aveva assunto affatto aspetti ostili alla religione, scivolò a poco a poco in una lotta contro la Chiesa e la religione. Nei mesi da maggio a luglio 1790 venne elaborata una nuova costituzione "borghese" della Chiesa, che in realtà non poteva conciliarsi più con la Chiesa papista: lo Stato decretava il numero dei vescovi, e vescovi e parroci dovevano essere eletti nell'ambito dei loro circondari. Dapprincipio il re rifiutò (per scrupolo di coscienza, si disse) di promulgare a legge, con la sua firma, questa costituzione borghese; il papa cercò intanto di barcamenarsi. Di conseguenza, la riluttanza della Chiesa inasprì l'odio verso il re, mentre il temporeggiare del sovrano aumentava l'avversione per la Chiesa. Dopo una splendida orazione anticlericale di Mirabeau, a tutti i sacerdoti venne imposto il giuramento sulla Costituzione, sigillando così il primo atto del dramma con una vittoria del giansenismo (o gallicanesimo) nei confronti di Roma. Con tutto ciò era trascorso molto tempo; il giuramento doveva avvenire solo nel gennaio 1792.

Ma nel frattempo la Rivoluzione, dai suoi primi passi economici, si era trasformata in radicalismo politico che – ancora entro lo stesso anno 1792 – doveva portare all'istituzione della forma repubblicana dello Stato. Sotto la guida del papa e dei religiosi che rifiutavano il giuramento, il partito cattolico si pose alla testa degli avversari d'una Rivoluzione che annetteva alla Francia un possedimento privato del papa (Avignone), che tollerava il matrimonio dei sacerdoti cattolici ed ora imponeva loro, sotto pene pesanti, il giuramento civile; e così il re cominciò ad appoggiarsi al clero come all'alleato più fedele. E sembra giusto ciò che si credeva in tutta la Francia, ossia che Roma avesse assecondato il tentativo di fuga del re (giugno 1791).

In un prematuro messaggio augurale, il papa si attendeva, da un vittorioso ritorno del re, il ristabilimento del vecchio potere della Chiesa. Ma oramai il processo era irreversibile: la Rivoluzione vedeva nella monarchia e nella Chiesa alleate il nemico comune. E quando il re tergiversò nuovamente prima di sottoscrivere le nuove leggi, ebbe inizio con crescente rapidità e accanimento una serie di provvedimenti che non si spiegano più con le esigenze della crisi finanziaria o del gallicanesimo, ma solo col desiderio di colpire, nella Chiesa cattolica, tutta la religione cristiana. Gli ordini religiosi, che si dedicavano all'insegnamento e alla cura dei malati, ora non vennero eccettuati più a lungo dalla persecuzione; ai religiosi venne proibito il loro tradizionale abbigliamento; i renitenti al giuramento vennero arrestati o deportati; vennero introdotti il divorzio e il matrimonio del clero, nonché la registrazione delle nascite, dei matrimoni e dei decessi a cura di autorità civili. Infine, subito dopo la deposizione

del re, fu decretata l'istituzione d'un calendario repubblicano.

Nel novembre 1793, cioè dopo che la controffensiva alla disfatta militare aveva esasperato le energie della Francia fino al regime del Terrore, la rabbia del popolo e dei suoi capi si rivolse di nuovo furiosamente contro il culto cristiano. Le suppellettili d'oro e d'argento vennero saccheggiate, non più – questa volta – a vantaggio del tesoro statale, ma in memoria della "superstizione". Prima della Convenzione, l'arcivescovo di Parigi e un esponente del protestantesimo fecero professione di religione razionale; un parroco indirizzò alla Convenzione una lettera in cui si diceva: "Io sono un sacerdote, vale a dire un ciarlatano." Non doveva esserci più alcun culto se non quello della libertà e dell'uguaglianza, nessun vangelo all'infuori della Costituzione.

Chiesa nella tempesta – La Chiesa cattolica non pensava affatto a mantenere fedeltà al re o (dopo la sua esecuzione) alla dinastia. Preoccupata solo ed unicamente di riguadagnare il suo potere, era pronta ad allearsi con chiunque riuscisse a diventare il padrone della Francia. Ma fu presto chiaro che, anche dopo la caduta di Robespierre, il partito repubblicano non voleva saperne d'una restaurazione della Chiesa che pure – nell'ambito del Direttorio e nel Consiglio dei Cinquecento – s'andava già delineando cautamente. Nondimeno, quando Napoleone, dopo la campagna d'Egitto, si sentì abbastanza forte da abbattere il Direttorio, intendendo appoggiarsi per tale progetto anche ai ceti popolari rimasti cattolici, ecco che la Chiesa fu subito pronta a sostenerlo, quantunque il Generale aspirasse all'istituzione d'una Chiesa statale gallicana, svincolata da Roma.

Sotto la parola d'ordine della libertà di culto, Napoleone assecondò la restaurazione di innumerevoli comunità cattoliche, preferendo affidarsi in questo – con realismo politico – più ai ricusatori del giuramento, che passavano per martiri, piuttosto che ai religiosi repubblicani. Alla fine, Roma concluse con Napoleone quel Concordato che permetteva di reintrodurre il cattolicesimo, pur subordinando, all'interno della Francia, il papa al potere politico. La Curia romana vi si conformò, trovando magistralmente il modo di utilizzare il Concordato – prima sotto l'imperatore Napoleone, e successivamente durante la Restaurazione – per l'elaborazione d'un nuovo, concreto assolutismo papale.

Robespierre e i deisti – Durante questo decennio soltanto – dalla fondazione della Repubblica Francese fino al Concordato – la Chiesa cattolica in Francia fu fuorilegge, tanto che il cristianesimo poté davvero esser considerato abolito. Tuttavia, solo per poche settimane durante il Terrore, e solo per un piccolo

gruppo di ateisti fanatici, venne soppresso anche il buon Dio. Il Dio deistico, il Dio della religione naturale, venne posto sugli altari ripuliti dal vecchio Dio; e l'uomo – che tutti chiamavano il dittatore di Francia – divenne il suo avvocato e, nel giorno più solenne della sua vita, il suo sommo sacerdote: Robespierre, il discepolo di Rousseau. Dagli storiografi inglesi e tedeschi, l'immagine di Robespierre ci viene proposta quasi sempre con calunniose deformazioni; ciò che scrittori senza carattere hanno deformato e falsato negli anni successivi alla sua esecuzione, per compiacere ai nuovi potenti, cioè ai piccoli sicari di Robespierre, è da gran tempo ormai contraddetto dagli atti esistenti, e non dovrebbe esser proposto nuovamente come verità della storia.

Certo, Robespierre non fu in nessun campo un genio paragonabile a Napoleone; era uno spirito limitato, e i suoi discorsi appaiono, per un non francese, assai strambi alla lettura, spesse volte quasi ridicoli per la ripetizione di frasi magniloquenti, mutuate a guisa di predica da nuovi testi sacri, dagli scritti di Rousseau e dalla Dichiarazione dei diritti umani. Certo, nell'anno decisivo Robespierre – quale condottiero – fece parte dei più ardenti repubblicani francesi che vedevano, nei princìpi della Rivoluzione, la salvezza dell'umanità, e non indietreggiarono di fronte al Terrore, allorché un'alleanza di "tiranni" sembrò porre in discussione la vittoria della libertà; solo che Robespierre, personalmente, non era assetato di sangue, preservando anzi molti girondisti dalla morte e non portando alcuna responsabilità degli eccessi del regime terroristico; solo che l'"incorruttibile" non aveva sulla coscienza neanche un omicidio a cui l'avesse spinto solo la smania di vendetta o l'ambizione.

Dev'esser detto una buona volta, a dispetto della storiografia ufficiale: Robespierre fu assai misurato in tutte le questioni politiche e religiose. Non mentiva quando si vantava di aver voluto solo e sempre la giustizia. Naturalmente: la giustizia come lui la vedeva. La biografia di Robespierre, scritta da Ernest Hamel, può essere un libro scritto male e unilaterale; ma nella sostanza è convincente, grazie alla grande massa delle prove: Robespierre era un idealista, seppure assai fissato, quanto di solito sono gli idealisti nella prassi. E se, nei confronti dei diversamente credenti, dev'essere stato anche più spregiudicato, più sanguinoso di quanto l'attuale morale politica potrebbe comprendere e perdonare, tuttavia egli fu certamente un predicatore e un fautore della tolleranza nella questione – che ora c'interessa esclusivamente –, cioè nel problema della fede.

E questa è la differenza sostanziale tra i due movimenti del 1794 – la deificazione della ragione e il riconoscimento d'un essere supremo –, ossia movimenti di cui non capiamo la natura antitetica, se ascoltiamo solamente gli slogan senza curarci dei protagonisti. Gli uomini che pretendevano di introdurre il nuovo

culto della Dea Ragione erano fanatici intolleranti, mentre Robespierre – che si era consacrato da sé sommo sacerdote dell'Essere supremo – era tollerante, e non temeva di schierarsi per una totale libertà religiosa.

Già con la solenne proclamazione dei diritti umani, dei quali erano stati originari inventori i deisti Locke e Rousseau, ci si era richiamati al Dio Ignoto, il Legislatore immortale. È assai istruttivo che in quel momento – con la vivace partecipazione di Robespierre – non si aggiungesse anche, com'era desiderio del clero, una dichiarazione dei *doveri* umani; i doveri sarebbero dovuti scaturire dai diritti; non dai vaghi precetti d'una religione rivelata. Nessuno dei giovani ribelli avrebbe dato importanza al fatto di determinare con maggior precisione la genesi dei diritti dell'uomo; che si parlasse della ragione, oppure dell'Essere supremo, s'intendeva comunque la medesima causa sconosciuta.

I pericoli interni ed esterni della nuova Repubblica portano ad una legislazione convulsa e affrettata, che prepara già un regime politico del terrore; ma la politica della Chiesa non esorbita ancora dall'applicazione d'una generale libertà di coscienza. Fino ad ora, non si è dappertutto così tolleranti verso le coscienze, come era stato il famigerato Comitato di salute pubblica: allorché una setta francese si richiamò alle sue convinzioni religiose, che vietavano il servizio militare e lo spargimento di sangue, ebbe come risposta una deliberazione del suddetto Comitato: i seguaci di codesta setta dovevano esser impiegati in servizi militari incruenti, o potevano anche affrancarsene dietro pagamento. L'obbligo scolastico, che a sua volta non è che un diritto all'istruzione, viene decretato il giorno dell'uccisione di Marat; nella motivazione addotta da Robespierre, intanto, non si accenna nemmeno ad una ostilità verso la Chiesa: la recente istituzione dell'universale scuola del popolo sembra tanto ovvia quanto la sua indipendenza dalla Chiesa.

Solo durante i negoziati relativi al codice penale della borghesia si verificò per la prima volta (il 25 agosto 1793) una delle scene più teatrali in cui degenerava l'agitazione a favore dell'ateismo. Presiedeva appunto Robespierre quando, dinanzi alla Convenzione, spuntò una delegazione di insegnanti che reclamava l'obbligo scolastico per tutti, a spese dello Stato; a quel punto, si fece avanti un ragazzino ammaestrato che tenne un discorso: la gioventù non voleva subire prediche in nome d'un Dio sconosciuto, bensì esser istruita sui princìpi fondamentali dell'uguaglianza, dei diritti umani e della Costituzione. In quella congiuntura, questa prima offensiva dell'ateismo radicale venne accolta ancora con mormorii di disapprovazione; la maggioranza della Convenzione era ancora deista, ed Hébert – il futuro corifeo della sobillazione contro Dio – era ancora indaffaratissimo col suo giornale nella campagna contro la regina

"austriaca".

Siamo nell'epoca in cui la disperata situazione della Francia sembrava esigere il terrore come estremo mezzo di salvezza; e, confidando in questo risorsa, Robespierre, Danton e Hebert dovettero certamente trovarsi d'accordo, anche se Robespierre e Danton non usarono mai le rozze espressioni con cui il giornale di Hebert spingeva i suoi lettori verso un delirio di sangue. In più, non è lecito dimenticare che Robespierre, anche nell'applicare il terrore politico, fu più moderato di quanto la leggenda rivoluzionaria – sia quella a lui propizia, sia quella ostile – sia disposta a riconoscere.

Calendario della Repubblica – Aï primi di ottobre 1793 si compì in tutta tranquillità l'evento che – più fortemente di tutti i passi fino allora compiuti – sembrò rompere con la vecchia religione: entrò in vigore difatti il calendario repubblicano non cristiano. Nello specifico, la sua natura non cristiana consisteva in tre cose: nel fatto che fu abbandonato il computo degli anni in base alla presunto anno natale di Cristo, e il nuovo conteggio doveva cominciare dall'equinozio d'autunno del 1792 (giorno in cui, guarda caso, era stata proclamata la Repubblica francese); secondo, che le nuove feste repubblicane venivano istituite senza riguardo alle ricorrenze di pasqua, pentecoste e natale, in base a calcoli astronomici; terzo, infine, (e questa innovazione sorprese non solo i devoti) che la veneranda festa domenicale veniva abolita, dal momento che ora si suddivideva il tradizionale mese di trenta giorni in tre "settimane" da dieci giorni, per cui il giorno di riposo – il *décadi* – solo sporadicamente veniva a coincidere con la vecchia domenica. Sulle prime, dopo un appunto cancellato nella sua agenda, Robespierre sembra esser stato dell'opinione di rinviare l'introduzione del calendario repubblicano; solo più tardi si sarebbe convertito ad esso, dal momento che non sempre riusciva ad imporre la sua volontà.

Non si può dire, tuttavia, che il nuovo ordinamento temporale fosse stato in sé intollerante. A Parigi, prima che gli hebertisti prendessero il sopravvento, ai credenti era permesso di seguitare a celebrare le feste cristiane e la domenica, solo che si accontentassero di un sacerdote che avesse prestato giuramento alla Costituzione repubblicana. Una certa durezza, che consisteva anche nel computo del calendario, può ben esser consistita – malgrado i simpatici tratti umani – anche nel carattere di Robespierre; che così spietato non era . Nella repressione delle province e delle città ribelli, i suoi amici, come anche suo fratello Augustin, si misero in luce per mitezza e rispetto: quasi tutte le atrocità andarono a carico di coloro che, in fin dei conti, erano i nemici mortali di

Robespierre.

Robespierre era spassionato e irreprensibile (noi preferiamo dire per questo "corretto"). Insensibile e impassibile, eppure non malvagio nell'animo. Non fu mai la forza motrice della Rivoluzione, ma sempre solo il suo oggettivo indicatore sul quadrante; quasi grande nella sua limitatezza, egli forniva sempre con esattezza la formula – come la lancetta del meccanismo segreto dell'orologio –, senza bellezza, come il nuovo calendario. Ogni qualvolta si trattava di vita e di morte, dei girondisti, del regime di terrore, della regina, degli hebertisti, Robespierre – grande e mediocre nella sua abnegazione – rappresentava e difendeva la giustizia. E sempre la Rivoluzione, questa sconosciuta, incalzava passando sopra la sua testa; anche il 9 termidoro, passando sopra il suo cadavere. A questo punto, dobbiamo vedercela con la sua ostilità all'hebertismo, che però non finì con l'esecuzione di Hébert.

Nel novembre 1793, allorché la Repubblica Francese sembrò ormai consolidata, sia all'interno che verso l'esterno, lo zelo dei fanatici del Terrore si volse dapprima al nuovo compito di "depretizzare" (*dépretisation*), anzi di scristianizzare la Francia. Tutti le persone inaffidabili, che fino a poco tempo prima erano stati pessimi repubblicani (e che anche successivamente non risultarono migliori), si buttarono a perseguitare ciò che Voltaire aveva definito fanatismo, e che ora si chiamava superstizione: votandosi alla persecuzione della fede e dei suoi seguaci. Non era da biasimare Robespierre, quando la sua patriottica diffidenza presagiva – dietro un tale movimento, che suscitava nelle masse scontento per la rivoluzione – delle macchinazioni dall'estero (Pitts). Assai spesso, dai suoi estimatori, Robespierre veniva paragonato a Gesù[58], anche perché viveva presso la famiglia d'un falegname; ora, quei visionari non volevano ammettere che si definisse Gesù un precursore della Rivoluzione, e che dei repubblicani di fede cristiana fossero riconosciuti e pienamente legittimati.

Nelle province, i sacerdoti venivano arrestati se celebravano la domenica a dispetto dell'abolizione, e dalle chiese venivano tolti i crocifissi; il che fu sconfessato dal Comitato di Salute pubblica, di cui Robespierre era segretario: non era opportuno costringere le coscienze. Dinanzi alla Convenzione, allora (era il 7 novembre 1793, nella stessa seduta in cui l'arcivescovo di Parigi, guidato dalla ragione, rinnegò ceto e fede), venne proposto per la prima volta di fare della ragione un surrogato della religione. Il nuovo calendario (da notare che

58. Dei ciechi ammiratori di Robespierre feci parte anch'io, quando, 50 anni orsono, scrissi i miei giovanili sonetti "La grande Rivoluzione" (cfr. i miei "Scritti scelti", 1); ho mutato di poco la mia opinione su quell'evento della storia mondiale, meno il mio giudizio sull'operato degli uomini.

fino allora il calendario era sempre stato affare del clero) aveva ordinato le feste secondo concetti e virtù repubblicane: le divinità verbali *vertu, travail, révolution.* A questo punto, un deliberato della municipalità di Parigi reclamò l'inserimento d'una Festa della Ragione. Il presidente della Convenzione acconsentì, ma parlò – con una confusione intenzionale o inconscia al tempo stesso – della festa della ragione e insieme del culto d'un Essere supremo. In queste parole d'ordine non c'era però ancora l'aperta antinomia di ateismo e deismo. Robespierre, che su questo "carnevale filosofico" non prese la parola, tacque anche quando Hébert pretese l'abbattimento di tutte le chiese di Parigi "in nome dell'uguaglianza", e quando, il 10 novembre, l'intera assemblea accolse l'invito di istituire la festa della dea Ragione.

Dea Ragione – Tale festa, istituita già nello spirito di un'antichità falsificata (come in seguito tutte le grandi feste della Rivoluzione e dell'età imperiale) è stata più volte descritta. Quasi mai, però, in maniera spassionata. Le orge con le ballerine, destinate a rappresentare l'accompagnamento della Ragione e della Libertà, avrebbero avuto luogo successivamente, ma non di certo nella stessa cattedrale di Notre-Dame che, d'ora innanzi – sul modello del "*Père Duchesne*" – non era più consacrata alla Stupidità, bensì alla Ragione.

L'essenziale non era che la vecchia celebre cattedrale fosse dedicata ad una nuova divinità (alla ragione? alla libertà? alla filosofia?, ciò non fu mai chiarito), che l'attrice Meillard nel ruolo della Ragione ricevesse il bacio fraterno dal presidente della Convenzione, che il Terrore (che doveva spedire l'ultimo schiavo nella tomba dell'ultimo re) fosse esaltato in un "corale ecclesiale" composto da Chénier. L'essenziale era il nuovo: cioè che la Ragione, nel cui nome si erano fino allora insegnati la religione di natura, la religione razionale e il deismo, comparisse ora, finalmente e solennemente, come maestra di ateismo. Nulla sarebbe più stolto che volere, a posteriori, dibattere se dalla parola d'ordine del momento – dalla "ragione", appunto – dovesse dedursi logicamente l'ateismo piuttosto che il deismo. Non si trattava di logica, bensì di storia. Le cose che erano in gioco, non erano sillogismi, bensì teste umane. Ciò che, trent'anni prima, era stata una polemica, un'antipatia letteraria tra Voltaire e Rousseau, adesso era divenuto un contrasto e un odio tra tribuni del popolo appassionati, operanti e assetati di sangue. La letteratura continuava ad avere un ruolo nella misura in cui la fedeltà alla lettera di Rousseau si era fossilizzata nell'infallibile pedanteria di Robespierre, e la godibile arguzia di Voltaire involgarita nella plebea forza d'urto di Hébert.

Robespierre ed Hébert – Robespierre obbediva alla personale inclinazione che sentiva come tirannia ogni intolleranza religiosa, e, al tempo stesso, alla perspicacia politica che non voleva perdere i cattolici francesi per la causa della Rivoluzione, dal momento che – nel club dei Giacobini – si ribellava a Hébert e ai suoi, anche a rischio di essere accusato di moderatismo. Il che accadde la prima volta il 21 novembre 1793. Allo scettro della filosofia, diceva, erano stati appesi sonagli da buffoni. Il fanatismo della messa non era peggiore del fanatismo coercitivo della coscienza. La Rivoluzione doveva produrre non letteratura, ma politica. I diritti umani erano stati annunciati al cospetto dell'Essere supremo. "Si dirà, forse, ch'io sono una mente ristretta, un uomo di pregiudizi, un fanatico. Ma io parlo qui non per me, non parlo come uno che fa sistemi filosofici, bensì come rappresentante del popolo. *L'ateismo è aristocratico.* La concezione d'un essere grandioso (*grand être*, la parola ritornerà presto in Auguste Comte come *grand Être*), che protegge l'innocenza oppressa e alla fine punisce il vizio, è del tutto popolaresca. Il popolo, nella sua miseria, è d'accordo con me; solo i ricchi, i colpevoli, mi criticheranno. Dagli anni di scuola, io sono stato un cattolico piuttosto mediocre; ma mai sono stato tiepido quale amico e difensore dell'umanità." E il discepolo di Rousseau si richiama a Voltaire: Dio lo si dovrebbe inventare, qualora non esistesse.

Anche Danton perseguiva gli stessi obiettivi di Robespierre. "Non vogliamo preoccuparci dei sacerdoti della miscredenza più di quelli dell'errore e del fanatismo." Anche Danton propose di recare all'Essere supremo sacrifici all'incenso durante una delle feste dei sanculotti, che dovevano farsi belle come i Giochi olimpici dei Greci. Invano. Contro il proposito della Convenzione, gli hebertisti fecero passare – a Parigi come nelle province – un'offensiva generale alla vecchia Chiesa, supportati o sobillati da transfughi impazziti, transfughi dalle cerchie della nobiltà e del clero. Nei capoluoghi di provincia le cose andarono anche più selvaggiamente che a Parigi; i più scialbi agenti da Parigi – i Fouché, i Carrier, i Tallien – vi condussero opera di sobillazione, facendo chiudere le chiese e dare alle fiamme confessionali e immagini di santi, oltre che buttare i messali nel fango.

Non tardarono i contraccolpi di tali azioni. Se, fino allora, le potenze alleate d'Europa avevano scritto la monarchia sulle loro bandiere, a questo punto pretesero di far guerra contro la repubblica, in difesa della religione; per la Francia, fu più pressante che mai il rischio d'una guerra civile per motivi religiosi. Dal Comitato di salute pubblica, Robespierre venne incaricato di parlare contro questo sfruttamento delle profanazioni ai luoghi di culto. In un opuscolo destinato ai paesi esteri, Robespierre scriveva: "I vostri governanti vi dicono

che tutte le religioni sono da noi messe al bando, e che al posto delle funzioni religiose è subentrato il culto di alcune personalità; ci descrivono come un popolo di idolatri o di mentecatti. Costoro mentono. Il popolo francese e i suoi rappresentanti rispettano la libertà di ogni culto; solo detestano l'intolleranza e la persecuzione, e non permettono che vi siano pretesti per esse; condannano gli eccessi del filosofismo quanto i crimini del fanatismo."

Tanto nella Convenzione quanto nel Comitato di salute pubblica, Robespierre sembrava onnipotente; ma nelle battaglie della Rivoluzione, che ora facevano di Parigi veramente un manicomio, nessuno era più padrone della situazione. Secondo una terribile definizione del termine "*suspect*", ogni persona era sospetta a chiunque. Nel Club dei Giacobini si tenne una serie di sedute, in cui ogni membro doveva render conto del proprio passato politico, ma anche della sua vita privata; il che fu chiamato la "grande epurazione". Robespierre, che non era indietreggiato di fronte all'accusa mortale di moderatismo, divenne titubante o ansioso, quando fu posta in discussione la sua incorruttibilità, o anche soltanto la frivola condotta di vita dei suoi precedenti compagni.

Io non ho qui il compito di scrivere una riabilitazione di quest'uomo tanto calunniato. Gli si è fatto carico di aspirare ad una dittatura, e poi di nutrire invidia per i forti talenti della Rivoluzione; io non credo né all'una né all'altra ipotesi. Per essere un dittatore, gli mancava non la brama del dominatore, ma certo la forza estrema della volontà; ed era troppo "virtuoso" per farsi sopraffare dall'umano sentimento dell'invidia a danno della Repubblica. Egli si lasciò manifestamente travolgere, sotto la prepotenza dell'opinione pubblica e del suo personale dottrinarismo, fino a sacrificare un Danton e un Camille Desmoulins alla rabbiosa vendetta del suo partito.

In tutt'altra maniera le cose andarono per il processo intentato agli hebertisti. Qui Robespierre si trovò in una condizione di legittima difesa, dovendo per giunta proteggere gli obiettivi della Rivoluzione contro i fautori del caos. Eppoi, non ultimo, doveva difendere le solenni benedizioni del deismo dalle "bestemmie" dell'ateismo. C'era, infine, da preservare la struggente bramosia d'una tranquillante conclusione della Rivoluzione contro i sobillatori di sempre nuove insurrezioni. Per diverse ragioni, è con grande difficoltà che si riesce a decifrare la verità sui caratteri dei capi atei della Rivoluzione; dopo la loro caduta, i Francesi insultarono la loro memoria in modo spropositato ed unanime, immediatamente sotto il Direttorio e durante la reazione di Napoleone, sia perché erano stati i più sfrenati avversari della Chiesa sia perché – senza nesso con questo nuovo fanatismo – i loro due condottieri furono veramente, quanto a formazione scolastica, molto inferiori ai veri e propri artefici della

Rivoluzione, cioè agli avvocati e ai letterati. Per il loro compito, cioè per l'agitazione, Hébert e Chaumette possedevano un talento impareggiabile: una sana eloquenza popolana.

Hébert – Negli anni giovanili, Jacques René Hébert (nato ad Alançon il 1755 e giustiziato a Parigi il 1794) dev'esser stato un mascalzone matricolato, imbrogliando e derubando la gente con un oscuro impiego presso un piccolo teatro di provincia. Nel movimento rivoluzionario, un certo ruolo cominciò a svolgerlo quando il contrasto tra la Gironda e la Montagna – vale a dire tra costituzionalismo moderato e repubblicanesimo radicale – era ingigantito fino a diventare un'ostilità mortale. Per incarico dell'estrema sinistra, Hébert assunse la redazione di un nuovo "*Père Duchesne*" (contro una omonima gazzetta più conciliante), ossia d'un giornale che propagava tra le masse gli slogan più eccitanti della rivolta con un linguaggio assai crudo: il "*Père Duchesne*" sobillava nelle masse lo sterminio della famiglia reale e la decapitazione dei Girondisti.

La Convenzione, nella sua maggioranza, osò ancora difendersi e far arrestare Hébert; ma costui aveva ormai ottenuto un prestigio troppo grande presso la Comune di Parigi. La Convenzione fu presa d'assalto, dovette piegarsi, e i più accesi avversari di Hébert caddero sotto la ghigliottina. A questo punto, il Pére Duchesne – come era chiamato lo stesso Hébert – incominciò ad infierire contro Marie Antoinette, non più da accusatore legale; egli inventava e decretava delitti non dimostrati e contro natura, che nel processo alla regina erano descritti particolareggiatamente, in contraddizione con l'atteggiamento di Robespierre. Questi venne quindi trascinato sul patibolo come codardo e traditore; pochi giorni dopo, venne decapitata sua moglie, una ex monaca.

Chaumette – Ancor più rozzo e ignorante di Hébert fu Chaumette (nato il 1763, giustiziato il 1794, solo tre settimane dopo Hébert), il quale si chiamava semplicemente Pierre Gaspard, ma si attribuì lo stupendo soprannome di Anassagora, l'antico ateo greco (quale assaggio della dottrina di Chaumette): un santo impiccato per la sua miscredenza. Prima della rivoluzione, Chaumette era stato timoniere su una nave da carico sulla Loira; nel 1789, da anonima comparsa dei primi moti, si aggregò subito al movimento di rivolta. Divenne popolare solo dopo l'assalto alle Tuileries, per l'enormità delle sue pretese nonché a causa della sua voce. Ed era, tra l'altro, dedito al bere. Nella Comune, Chaumette fu uno degli uomini più influenti, mentre Hébert era solo suo vicario; parimenti, nelle azioni iconoclastiche contro la Chiesa, era Chaumette a tenere le redini, laddove Hébert rappresentava il partito nella Convenzione. A

carico di Chaumette va inoltre il saccheggio, o la distruzione di innumerevoli oggetti di culto e di opere figurative artisticamente insostituibili; sul suo conto, in gran parte, va anche la nuova festa della Dea Ragione, priva di tradizione. Sul modo con cui egli presentò alla Convenzione la leggiadra dea (solo una delle cronache fa il nome della signorina *Meillard*, attrice dell'Opera) quale capolavoro della Natura che infiammava tutti i cuori, fu fatto in seguito molto sarcasmo; ma io temo che il linguaggio di Chaumette (prescindendo dai caratteri e dai pensieri) non si differenzi sostanzialmente dal coevo linguaggio d'un Desmoulins, d'un Robespierre, persino d'un Danton:

"Il fanatismo (ovvero la fede) ha vergognosamente lasciato il posto alla ragione, alla giustizia, alla verità. Il popolo di Parigi si è ammassato sotto le gotiche arcate da cui per tanto tempo echeggiò la voce dell'errore, e da cui oggi, per la prima volta, risuona il grido della verità. Non vi saranno più preti! Nessun altro dio se non quello che la natura ci offre. Noi passiamo dal tempio della ragione al tempio della legge, per celebrare ancora una volta la festa della libertà; e poniamo alla Convenzione la richiesta che la ex cattedrale di Parigi (*la ci-devant métropole*) venga consacrata alla ragione e alla libertà."

Neppure Chaumette affrontò la morte da eroe. Il suo agire sconsiderato, in contrasto con le abitudini devozionali del popolo, l'esibizione ostentativa dell'ateismo avevano lasciato il suo partito (che politicamente era il partito di Hébert) alla ritorsione da parte del gruppo che professava uno scolorito deismo.

HÉBERT E ROBESPIERRE – Con tutta la sua umanità, o – se si preferisce – bestialità, ma soprattutto come uno dei capi del Clud dei Cordiglieri, come giornalista del *Père Duchesne* e tra i primi funzionari della Comune, Hébert si contrapponeva dunque al giacobino Robespierre. C'era come un duello tra i due capi, che poteva terminare solo con la morte dell'uno o dell'altro, per quanto plateali fossero le battaglie tra i due gruppi. Anche Robespierre usa nei suoi discorsi perlopiù un pathos per noi insopportabile; però lui, al confronto con il frasario del tribuno e gazzettiere Hébert, era la semplicità in persona. Allorquando Hébert e i suoi più intimi vennero arrestati per la seconda volta, risultò evidente che essi non avevano sufficiente seguito nel popolo; e vennero abbandonati anche dal loro club, almeno dagli uomini; le donne della Tribuna, almeno, presero le difese di Hébert con forti accenti. Personalmente, egli non si comportò in modo eroico né degno della rivoluzione, né durante il suo arresto né prima dell'esecuzione. Quando la sua testa cadde, la plebe esultò, sicché la vittoria di Robespierre sull'egoismo e la volubilità della *grande Nation* (lo slogan ebbe fortuna subito dopo le prime vittorie dell'Armata rivoluzionaria) parve

certa e irreversibile. Fino a quanto, cento giorni più tardi, seguì la caduta di Robespierre.

Tra i compagni di fede di Hébert, che condivisero anche la sua sorte, va ricordato qui, oltre a Chaumette, solamente il barone Clootz, altrettanto veemente nel suo odio contro il cristianesimo quanto l'entusiasta amico della dea Ragione; ma nel suo cuore, malgrado tutti i suoi folli sermoni, un inguaribile idealista. Tanto che, di tutto il suo gruppo, fu pure l'unico ad affrontare arditamente la morte.

Clootz – Anacharsis Clootz, che chiamava se medesimo nemico personale di Gesù Cristo, a causa della sua passione per la Rivoluzione viene di solito descritto in Germania come un pazzo della peggiore specie; a Parigi lo chiamavano ostilmente "il barone prussiano" o, per adulazione, "*l'orateur du genre humain*". Già la sua nomea di essere un oriundo tedesco è un falso; era bensì nato (nel 1755) in Germania, presso Treviri, ma i due genitori erano olandesi. La madre apparteneva al grande casato De Wit, il fratello di lei era l'autorevole storico Cornelius de Pauw. Dall'età di nove anni, Clootz fu educato a Bruxelles e a Parigi; dopo la morte del padre, frequentata brevemente la Scuola militare di Berlino, si stabilì a Parigi: era un ricco giovanotto, ansioso di giocare una parte al fianco dei "filosofi".

Gli scritti da lui pubblicati prima della Rivoluzione rispecchiano pienamente, già nei titoli, lo spirito degli ultimi Enciclopedisti nemici della religione: "*Voltaire triomphant ou le prêtres déçus*", "*Certitude des preuves du Mahomédisme*", "*Lettre sur les juifs*", per finire con "*Voeux d'un Gallophile*". Minacciato di persecuzioni, viaggiò dal 1784 in Inghilterra, nei Paesi Bassi, nell'Europa del sud e nel Nord Africa, ma, allo scoppio della Rivoluzione, fece subito ritorno in Francia. Fin troppo ovvio, allora, che – da riformatore per vocazione – egli si aggregasse prima ai repubblicani, e subito dopo ai più radicali nemici della Chiesa. L'abolizione di tutti i privilegi della nobiltà era l'anelito del suo cuore.

Jean Baptiste Clootz, barone du Val de Grace, non solo rinunziò al suo blasone, ma cambiò altresì il proprio nome di battesimo nel non cristiano appellativo di Anacarsi, secondo il popolarissimo libro di Barthélemy "I viaggi del giovane Anacarsi in Grecia". Il giorno più glorioso della sua vita Clootz lo visse il 19 giugno 1790 quando – alla testa d'un gruppo di stranieri (compresi Arabi e Negri) – comparve alla seduta serale dell'Assemblea Nazionale e, con un solenne discorso, chiese di poter partecipare con la sua "Deputazione del Genere Umano" alla Festa della Fratellanza del 14 luglio. Quel debutto, così spesso ridicolizzato, non contrastava affatto con la teatrale affettazione che in quel

tempo (ma certo anche in seguito) era connaturata alle cerimonie statali della Francia.

Nell'agosto 1792, Clootz venne nominato cittadino onorario di Francia (accanto a Schiller, Klopstock, Campe, Pestalozzi, e al suo stesso zio De Pauw); in base a quel diritto civile, si fece eleggere alla Convenzione, quale seguace dei Girondisti, ma presto propese per il più selvaggio partito dei Montagnardi, divenendo persino presidente del Club dei Giacobini. Tuttavia, quando, nel suo sincero odio per il cristianesimo, si accodò agli Hébertisti e, alla fine del 1793, tenne un fanatico discorso contro *qualsivoglia* religione (*la réligion est le plus grand obstacle à mon utopie*), reclamando addirittura l'erezione d'una colonna commemorativa del parroco ateo Jean Meslier, venne attaccato con violenza dal giornalista Robespierre, espulso dal Club dei Giacobini, ed infine, non essendo francese di nascita, dichiarato decaduto dal suo mandato alla Convenzione. Arrestato già nel dicembre 1793, fu però giustiziato solo nel marzo 1794, nello stesso giorno di Hébert.

DEISMO ED ESSERE SUPREMO – Un riformatore del mondo. E fu Robespierre che, nel novembre 1793, mentre preparava ormai il colpo mortale contro Danton, diede mano intanto alla "epurazione" del Club dei Giacobini. La prima vittima fu appunto Clootz. Robespierre commissionò personalmente la sua esclusione. Gli imputa, non a torto, il suo pendolare tra la Gironda e il partito della Montagna, il suo – si direbbe oggi – "imperialismo" *(la rage des conquêtes)*, i suoi centomila franchi di rendita, accusandolo di essere non il portavoce del popolo francese, ma del genere umano. Nel mezzo di questo violento attacco si cela l'affondo contro l'ateista: sicuramente Clootz può vantarsi dei suoi sentimenti ostili alla Chiesa, ma questo atteggiamento, che sarebbe stato eccellente se esercitato con moderazione, minaccia di diventare pericoloso per il suo eccesso.

Probabilmente, Robespierre credeva davvero che gli anticristi Hébert, Pache, Chaumette e Clootz fossero stati attivi al servizio dell'estero, al fine di imprimere a tutta la Rivoluzione il marchio dell'ateismo; ma, forse, anche nel suo cuore – in apparenza così freddo – c'era un residuo di affezione ai vecchi simboli della fede, alle parole d'ordine del deismo. Fatto sta che, dopo aver fatto tagliare la testa agli Hébertisti e, dopo lunghe esitazioni, anche al suo vecchio commilitone Danton, dopo essersi potuto sentire per alcune settimane il solo ed esclusivo signore della Francia, Robespierre osò fare un passo indietro in direzione del deismo, che non appagava nessuno dei grandi partiti. Quando, otto anni dopo, Napoleone reintrodusse la religione cattolica, ebbe dietro di sé la massa del

popolo; Robespierre, il 7 maggio 1794, fece decretare dalla Convenzione solo l'esistenza dell'Essere supremo e l'immortalità dell'anima, nominando se stesso – per la Festa dell'Essere supremo – sommo sacerdote di questa evanescente divinità, e venendo perciò deriso per la prima volta dai suoi stessi compagni; ciò avvenne solo segretamente, senza turbare la pomposa cerimonia, è vero, ma preparò tuttavia la sua caduta. In Francia, più rapidamente che altrove, è il ridicolo che uccide.

Deismo – Si è già dovuto rammentare che – nel duello di Robespierre contro Hébert, dell'Illuminismo contro l'ateismo – il popolo di Parigi, lasciando perdere i filistei del ceto medio, non era certo schierato dalla parte del radicalismo. Gli ateisti parigini non erano affatto consapevoli di come, nelle loro istanze, si servissero ancora d'un linguaggio biblico. Per loro, la religione doveva essere soppressa come una qualsiasi obsoleta disposizione di legge; come se non si fosse trattato di sentimenti che si possono coltivare o trascurare, ma non accantonare in virtù d'un paragrafo.

Il peccato contro lo spirito della lingua diviene ancora più evidente nell'esigenza che Dio dovesse essere "deposto". Alla stessa stregua del re, proprio come lui, che un anno prima era stato destituito. In Francia e, se possibile, in tutta Europa doveva essere deposto il re, e al tempo stesso l'istituto dei monarchi. Sarebbe bastato enunciarlo nella nuova Costituzione: non vi sono più re, la parola non ha più alcun senso; allo stesso modo, la scienza oppure la filosofia si sarebbero potute appagare dell'enunciato: non v'è più alcun Dio al mondo, per noi la parola non ha alcun senso. Ma poiché, in quel Dio che non esisteva più, i fanatici della miscredenza seguitavano a vedere un nemico (non foss'altro che per la sua amicizia nei confronti con la monarchia), ecco che non si fermarono alla negazione, per cui tagliarono la testa al re che non c'era più, e perciò perseguitarono servitori e seguaci del Dio che non c'era più. Un uomo semplice, alla domanda se fosse deista, si dice che rispondesse: "*Je suis Anti-Dieu*".

Negazione non significa avversione; a siffatta ostilità condusse ancora una volta una misera prassi linguistica. Sarebbe stata una fortuna – per i francesi e per la religione – se in quel tempo si fosse saputo praticare una critica del linguaggio per poter dire: noi cancelliamo semplicemente dal nostro vocabolario gli appellativi Re e Dio. Ma né Robespierre né il suo antagonista erano maestri di logica. Non si deve dimenticare che anche Robespierre – riguardo all'esistenza dell'Essere supremo e all'immortalità dell'anima – fece votare alla stessa maniera con cui le assemblee del IV secolo (che si chiamavano concilii) votavano sulla Trinità e su consimili teologici misteri.

Certo, i dogmi del 7 maggio 1794 non erano altrettanto stravaganti; tuttavia, come allora coi pugni, così ora si combatteva con la ghigliottina quale arma di persuasione; e a me sembra oltremodo singolare che, nel decreto di Robespierre, non fosse la ragione o la scienza, ma solamente "il popolo francese" a riconoscere Dio e l'immortalità. Nel nome del popolo di Francia, dunque, i parigini giubilarono per la salvezza di Dio, come – poche settimane prima – avevano giubilato per la destituzione di Dio. E subito, all'interno della Convenzione, si sentì proclamare che il decreto del 7 maggio aveva "dimostrato" l'esistenza di un Essere supremo. E perché no? Il decreto e il discorso di Robespierre non erano più stupidi delle antiche e libresche prove dell'esistenza di Dio.

Festa dell'Essere supremo – Gli atei impazienti, che si erano opposti alla politica di Robespierre, erano stati decapitati; ma sopravviveva – specie nelle provincie – il movimento che si volgeva illuministicamente contro la libertà di coscienza, senza tanto distinguere se l'ostilità alla Chiesa fosse solo una naturale rivolta contro la vecchia tirannide clericale, oppure – come si credeva a Parigi – fosse aizzata da agenti esteri. Alla fine, nel suo grande discorso, Robespierre discusse la sua scolastica opinione sui rapporti che dovevano intercorrere tra religione, morale e Rivoluzione; il 7 maggio, per l'appunto. Con la sua greve eloquenza annunciò il primato della morale su religione e politica, senza tuttavia confessare a sé di parlare solo come politico. Il vizio era il fondamento della monarchia, la virtù quello della repubblica. Accusava esplicitamente gli hebertisti giustiziati di aver tradito la patria, rendendo odioso il regno della Ragione mediante la costrizione delle coscienze, e di aver perseguitato cattolici innocenti per ordine dei re, dei Pitts e dei preti. Gli attacchi all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima avevano avuto effetti perniciosi. E affermava: "Anche se Dio e l'immortalità fossero soltanto dei sogni, sarebbero nondimeno le più leggiadre immaginazioni dello spirito umano." (Dal che trapela già distintamente la dottrina kantiana del "come se"). Ogni filosofo ha il diritto di esprimere liberamente la propria opinione su Dio e immortalità; nessuno però ha il diritto di imporre la propria convinzione ai suoi simili. Infatti Rousseau, il grande maestro del genere umano, il precursore della Rivoluzione, ha parlato con entusiasmo della divinità. Ma proprio per questo il riconoscimento d'un Essere supremo non è gradito agli avidi sacerdoti delle religioni positive: a questi prelati che avevano deposto il loro sommo Signore per comandare al suo posto, a quelli che stanno alla morale come i ciarlatani alla medicina. Era necessario, dunque, ritornare alla divinità al di fuori e al di sopra del clero.

Apoteosi di Robespierre – Tra il plauso unanime, seduta stante – giacché si sentiva come mai prima la vocazione a legiferare –, la nuova fede trovò formulazione nei paragrafi: "*Il popolo francese riconosce l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima*". E il paragrafo 11 (non si sorrida della cifra inquietante) recita: "La libertà dei culti viene tutelata." La Festa dell'Essere supremo venne fissata per l'8 giugno; e il pittore David, quale cerimoniere della Chiesa repubblicana, avrebbe dovuto intervenire di nuovo con la sua arte. Il ripristino della divinità suscitò un tripudio in tutta Parigi. Nel Club dei Giacobini, una settimana dopo il discorso di Robespierre, un giovane propose di bandire dalla Francia tutti i negatori di Dio. Ma Robespierre, come sempre ostinato nel suo amore per la libertà, si oppose: un'idea del genere poteva essere una bella verità in un libro, ma non si addiceva alla vita della nuova Repubblica.

Con questa risoluzione, contraria alla coercizione delle coscienze, Robespierre divenne l'uomo più popolare della Francia; in una chiesa, a conclusione del Tedeum, si gridò "*Vive Robespierre*"; una ricca e giovane vedova lo definì il suo essere supremo, offrendogli la sua mano. Non mancò neppure l'effetto collaterale dell'estrema popolarità: un attentato, o forse solo un gesto indiscreto e invadente, drammatizzato all'estremo. Ecco un esempio del linguaggio dell'epoca (all'interno del Club dei giacobini): "La mano del delitto si è levata per colpire la virtù; ma il Dio della natura non ha tollerato che il crimine andasse a segno." Si volle perfino (ma Robespierre lo impedì) organizzare al cospetto dell'Esser supremo una cerimonia di ringraziamento nel tempio della Ragione, nella cattedrale di Nôtre-Dame. In Inghilterra, l'entusiasmo suscitato da Robespierre venne subito utilizzato assai abilmente per far scrivere di lui sui giornali come del dittatore della Francia.

Pochi giorni prima della Festa, Robespierre venne eletto per la seconda volta alla presidenza della Convenzione, stavolta all'unanimità; il salvatore della divinità doveva diventare il suo sommo sacerdote. Si sa che (anche qui in contrasto con gli hebertsisti) gli piaceva presentarsi con un abbigliamento elegante, quasi da bellimbusto; i rappresentanti del popolo (con Robespierre in testa) non si facevano mancare una vivace policromia repubblicana, né lasciavano che Parigi mancasse di vessilli, di nastri e di fiori. Dopo l'opportunistico discorso deistico di Robespierre fu dato alle fiamme un colossale fantoccio, che simboleggiava l'ateismo.

Tramonto di Robespierre – La Francia sembrò pacificata, e forse Robespierre pensava davvero a porre fine agli orrori della Rivoluzione; solo che, prima, dovevano ancora essere annientati i nemici di ogni ordine – gli ultimi partigiani

di Hébert, "assetati di sangue e di bottino" –, per mezzo del terrore, cioè della ghigliottina. Non spetta a me descrivere come prese forma la battaglia, quella pubblica e quella occulta, tra Robespierre (nonché Couthon e Saint-Just) da una parte, e i seguaci di Tallien dall'altra; non spetta a me ricercare se Robespierre avesse iscritto nella sua ultima lista di condannati 10 oppure 100 nemici della patria, se la minaccia di Madame Tallien fu veramente determinante per la caduta di Robespierre, o se egli avesse commesso altri errori, nelle poche settimane tra il suo trionfo e la sua uccisione. Era un uomo perspicace, ma la sua forza non era nell'agire; quasi grandemente eppur così ristrettamente, come aveva vissuto, marciò verso l'abisso con occhi bene aperti. Se, come è probabile, esisteva un autentico complotto contro la sua scomoda presenza, allora al suo vertice non c'era sicuramente il frivolo Tallien, ma il protervo Fouché con la sua delittuosa astuzia e il suo infallibile fiuto per la possibilità d'un obiettivo.

Joseph Fouché, il futuro duca d'Otranto, percorse il suo cammino verso la grandezza apparente passando sulla salma di Robespierre come – vent'anni dopo – avrebbe fatto col potere di Napoleone. E Fouché aveva tutte le ragioni di temere la collera di Robespierre; solo che Robespierre non voleva, nemmeno nell'ira, e neppure nella consapevolezza del proprio rischio, abbandonare le forme della giustizia, per cui giungeva tutt'al più a minacciare, mentre Fouché agiva. Sembra cosa certa che, sotto la guida di Fouché, i congiurati radunassero in una maggioranza ostile a Robespierre non solo molti repubblicani, ma altresì i realisti clandestini della Convenzione. Si trattava, in sostanza, di soverchiare nel tumulto l'oratore ufficiale nel giorno della decisione.

La signora Théot – In quei 40 giorni, in cui Robespierre tra il proprio trionfo nella Festa dell'essere supremo e la propria rovina fu fin troppo inattivo, venne alla luce una vicenda che, pur irrilevante per se stessa, venne sfruttata contro Robespierre. Una vecchia mentecatta, già stata peraltro in manicomio, – certa Catharine Théot – aveva organizzato nella propria abitazione delle conventicole, spacciandosi suppergiù per madre di Dio; un esiguo manipolo di iniziati vi si davano convegno per fondare un qualcosa come una nuova religione o setta. Catharine e i suoi affiliati erano stati arrestati poco prima della Festa dell'Essere supremo. Fino ad oggi, non è stato appurato se Robespierre avesse a che vedere con codesti "illuminati". A questo punto, però, il suo nome venne coinvolto nella vicenda: Dom Gerle, un ex certosino e vecchio amico di Robespierre, era lo strambo teologo della conventicola; e Catharine, salutando il riconoscimento dell'Essere supremo come una vittoria della sua povera setta, pare che in una lettera avesse definito Robespierre come il suo primo profeta. Uno dei

congiurati informò del caso la Convenzione, formulando un'accusa contro gli Illuminati e condendo la sua arringa con disparate allusioni: su Catharine c'era da ridere, solo che si associasse il suo cognome al Theos greco, ma si doveva ridere anche di Robespierre, quando già piovevano allusioni che, nella leggenda, si condensavano nell'accusa che Robespierre si fosse lasciato proclamare il nuovo messia da Catherine. È chiaro quale fosse il fine di quell'attacco: la Festa dell'Essere supremo ne usciva parodiata a causa della vecchia pazza, ma, al tempo stesso, su Robespierre si addensava il grave sospetto che volesse proporsi quale capo supremo d'una nuova religione pretesca. Quest'ultima accusa s'accordava benissimo con le voci che a bella posta venivano diffuse o utilizzate per fare propaganda contro il temuto condottiero: che lui solo fosse responsabile di tutto, della guerra e del terrore, del fanatismo e del moderatismo, e che aspirasse alla dittatura o ad un triumvirato.

Il 9. Termidoro – L'aver respinto l'accusa circa la conventicola di Catharine fu l'ultima vittoria di Robespierre all'Assemblea; l'espulsione di Fouché, nell'anniversario dell'assalto alla Bastiglia, fu la sua ultima vittoria nel Club dei Giacobini. La catastrofe giunse in un baleno. Io non credo ciò che sostengono i ferventi fautori di Robespierre, cioè che la regia della caduta fosse stata programmata e ben distribuita nei ruoli; ritengo piuttosto che i congiurati dovettero agire il 9 Termidoro perché Robespierre stesso, il giorno prima, aveva esposto personalmente l'accusa di tirannia scagliata contro di lui, confutandola con un solenne discorso; vero è che alcuni avversari avevano replicato, ma ancora una volta si era parlato di Catharine Théot, e certo nel Club dei Giacobini – la sera dopo la seduta – si tremava per la vita del capo; ma la decisione non c'era ancora stata.

Essa cadde il 9 termidoro dell'anno II della Repubblica, cioè il 27 luglio 1794. La voce di Robespierre venne sopraffatta dai congiurati fatti audaci dalla paura della morte. Non lo si lascia più prendere la parola. E come la maggioranza codarda sembra dichiararsi contro di lui, aumenta di minuto in minuto il coraggio e la rabbia degli oratori avversari. Si scagliano, e si rilanciano le accuse più inaudite, di non avere fatto decapitare quei pazzi della cerchia di Catharine Théot.

Robespierre viene arrestato, poi liberato dai suoi seguaci (nella Comune di Parigi), condotto suo malgrado da vincitore verso il municipio; e colà di nuovo arrestato, trascinato con una mandibola spappolata, e giustiziato la mattina successiva. In un solo punto, però, la storia ben nota di queste ore necessita d'una rettifica, o d'una ricerca ancor più meticolosa. Stando alla consueta

rappresentazione, Robespierre avrebbe fatto un tentativo di suicidio, come, subito dopo, suo fratello *Augustin*. Secondo un'ipotesi di Ernest Hamel, i congiurati lo avrebbero fatto fucilare da un soldato mercenario. In entrambi i casi, il colpo che mirava al cuore colpì solo la mascella inferiore, in modo tale che Robespierre dovette soffrirne a lungo. Le circostanze dell'assassinio, descritte da Hamel, poggiano solo su supposizioni; ma l'ipotesi che Robespierre non si fosse inferto da sé la ferita ha una grande probabilità.

Egli affrontò comunque la morte senza paura. Ed è significativo che – nell'anno in cui in Francia non c'era alcun Dio, o soltanto l'Essere supremo del deismo – le vittime della ghigliottina, fossero esse uomini o donne, girondisti o realisti, preti o terroristi, sapessero morire più coraggiosamente che la maggioranza dei cristiani nella fede della loro Chiesa. E questo occorre tenerlo ben presente quando ci si immedesima nelle ultime battaglie dell'epoca del Terrore: il contrasto fra deismo e ateismo non era un'antitesi della teologia, bensì della psicologia, vale a dire di temperamento e di stati d'animo. Lo si vide nei capi, e a tanto maggior ragione tra il popolo. E questo è dimostrato dall'esito: l'ulteriore destino toccato alle istituzioni ecclesiastiche cristiane.

Parigi e la Rivoluzione – Sta di fatto che il popolo di Parigi era diventato anticlericale e nemico della Chiesa, senza troppo preoccuparsi della differenza tra la deistica Festa dell'Essere supremo e le ateistiche celebrazioni della "dea" Ragione; si era troppo ignoranti per distinguere i concetti, e si era troppo bramosi di spasso e di piaceri per rinunciare così facilmente alla tradizionale festa domenicale. I parigini erano carnivori, per cui si liberarono volentieri dai precetti ecclesiali del digiuno. Ma la pompa esteriore delle festività cattoliche era assai popolare, per cui, già nel 1792, si prendevano a bastonate le persone che non avessero esposto i drappi nella ricorrenza del Corpusdomini. Dio stesso veniva trattato sprezzantemente come un affare degli aristocratici, e tuttavia, secondo le vecchie usanze, la madre di Dio veniva sempre sommersa da nastri variopinti e di regali preziosi. Perfino i Giacobini non osavano sfiorare una croce nella sala delle riunioni. Anche nel 1793, per la verità, le processioni del Corpus domini erano state proibite dalle autorità, ma vennero ben presto di nuovo reclamate dal popolo superstizioso. Sulla credulità dei parigini miscredenti, sulla loro ignoranza, ottusità e volubilità, noi siamo informati assai esattamente dai rapporti segreti della polizia pubblicati con grande accuratezza da Adolf Schmidt, il quale li avrebbe poi usati nei suoi "Pariser Zustände", con l'intenzione di sfatare la leggenda della Rivoluzione.

LA DOMENICA – Con tale frivolezza si spiega anche l'atteggiamento tenuto dai parigini nei confronti del nuovo calendario. L'introduzione del calendario repubblicano, che aboliva la domenica e non contava più gli anni a partire dalla nascita di Cristo, non era opera dei razionalisti, bensì del gruppo ateistico e iconoclasta. Era invece razionalistica la decisione di introdurre nuove monete, misure e pesi secondo il sistema decimale; il calendario nuovo era solo ostile alla Chiesa. Con Hébert e Anacharsis Clootz, Chaumette poteva dividere l'onore di aver introdotto – dopo Giulio Cesare e dopo Gregorio XIII – un nuovo "*Annuaire*" (e si aboliva anche la denominazione di "calendario"). L'allievo di Rousseau, Robespierre, era impotente di fronte a questi discepoli di Holbach. Il nuovo calendario era anticristiano per il fatto che l'anno e il computo degli anni doveva incominciare col 22 settembre (1792), giorno natale della Repubblica, e che finalmente – era questo l'essenziale – per la suddivisione dei mesi di trenta giorni in tre decadi ciascuno, l'antichissima festività domenicale non aveva più alcun senso. E fu per l'abitudine del popolo, di far festa nel settimo giorno e non nel decimo, che naufragò il Calendario repubblicano: non già per l'opposizione del clero cattolico. Il calendario di recente istituzione – l'anniversario della repubblica e la datazione in base ai fantasiosi nuovi nomi dei mesi – si mantenne molti anni ancora dopo la fondazione dell'Impero e dopo la stipula del Concordato. La maggioranza del clero vi si adeguò. Ma non riuscì mai ad imporsi la festività del *decadi* al posto della festa domenicale.

Il malcontento delle masse per il nuovo calendario e per l'impoetica aridità di ateisti e deisti era talmente grande che, appena caduto Robespierre, ci si aspettava universalmente la reintroduzione del cattolicesimo. Sennonché il nuovo governo sentì la collaborazione dei clericali e dei realisti come un pericolo per la forma repubblicana dello Stato, sicché diventò anticlericale per motivi politici. Il Direttorio perseguitò di nuovo i preti e gli usi della Chiesa cattolica, represse le scuole private cattoliche, facendo nelle scuole pubbliche una rigorosa politica d'indottrinamento repubblicano e ateo; in questo nuovo indirizzo rientrò un più rigido divieto della festa domenicale e il tentativo di associare la festa delle decadi con un nuovo culto.

Si giunse così ad una decisiva lotta tra il governo, che con un certo ritardo intendeva procurare ad una religione borghese un culto "razionale", e i sacerdoti cattolici, i quali però – nella loro resistenza contro lo "spirito repubblicano" – seppero celarsi assai abilmente dietro le propensioni conservatrici del popolo e della burocrazia. A favore della Chiesa lavoravano le angherie delle autorità, nonché la lunghezza e la tediosità del cerimoniale divino repubblicano. Mentre i servizi segreti della polizia predicono dappertutto la fine imminente del

"fanatismo", il progresso del nuovo calendario finisce per arenarsi; accanto alle nuove denominazioni si tornano a registrare, di solito, quelle della tradizione, addirittura coi santi elencati nell'almanacco.

In modo ufficiale, o semiufficiale, la Chiesa continua ad usare ancora le espressioni "fanatismo" o "superstizione"; ma le autorità pensano già di servirsi dei mezzi esteriori del "fanatismo" per adescare una comunità mediante la pompa o la musica. I funzionari ufficiosi scrivono sempre d'una prossima fine della Chiesa, però dall'estate 1799 – almeno nelle campagne – ridiventa generale la santificazione della domenica. A Parigi non si prega ancora dinanzi alle vecchie statue dei santi; però nemmeno i busti di Racine, Molière, Raynal, Montesquieu e di...Guglielmo Tell, messi a disposizione dal governo, suscitano una qualche devota attenzione. Specialmente nelle cerimonie funebri non se ne vuol sapere dell'anticlericalismo imposto dalla burocrazia, e si ritorna alle usanze "fanatiche". La tolleranza, che appena due generazioni prima era *un'arma puntata contro la Chiesa*, vuol dire oramai – mentre si sta esaurendo il movimento rivoluzionario – una vittoria del Cattolicesimo; la libertà di culto, la cui intimazione precedette di due anni il concordato del 1802, divenne determinante per decretare il ripristino del deposto Cristianesimo. Non erano i peggiori liberi pensatori quelli che lamentavano, a questo punto, il fatto che la Rivoluzione non aveva condotto neppure ad una "riforma" del cristianesimo, cioè al Protestantesimo.

A partire dal Concordato, si contavano i giorni della festa ufficiale delle decadi; nel settembre 1805 venne ripristinato il vecchio calendario e, pochi mesi dopo, Dio venne ricollocato sul suo trono in tutta la Francia. Delle conquiste della grande Rivoluzione, a ben guardare, erano rimaste in vita unicamente la registrazione dello stato civile e un'esteriore libertà di culto[59].

Alla comprensione di questo risultato aiuta un poco richiamare alla memoria fino a che punto la popolazione francese fosse stata fino allora ignorante. Un

59. È uno dei meriti di Bismarck quello di aver conservato allo Stato il diritto di sovranità nei confronti della Chiesa mediante l'introduzione degli Uffici laici di stato civile; i suoi provvedimenti politici contro le Chiese sono andati perduti: la certificazione statale dello stato civile è rimasta. Purtuttavia, dietro questa modesta legge, resta una rottura col Medioevo. In epoca medievale sembrava del tutto naturale il fatto che fosse la Chiesa ad avere controllo e registrazione dei tre eventi biologici: procreazione (matrimonio), nascita e morte. Lo Stato doveva necessariamente rivolgersi alla Chiesa quando voleva avere notizie sulla sua popolazione. La decisione su innumerevoli cause civili dipendeva da documenti ecclesiali relativi a casi di procreazione, nascita e morte. Da secoli, per la verità, ciò era diventato inaccettabile per lo Stato. Da sempre era stato uno scandalo, che cessò solo con la Grande Rivoluzione; in Germania, non prima dell'opera rivoluzionaria di Bismarck.

popolo di analfabeti. In questo campo, i capi spirituali della Rivoluzione erano organizzatori assai mediocri. Si riempivano la bocca di frasi sulla libertà d'insegnamento; distruggevano istituzioni antiquate come la Sorbona, facevano grandi discorsi ed inscenavano una pedagogia nazionale e plateale. Il popolo, nondimeno, manteneva la sua libertà di non imparare né a leggere né a scrivere. Solo la reazione politica, sotto Napoleone, avrebbe dato al sistema dell'istruzione pubblica una nuova cornice per il futuro. Certo è che, per l'involuzione del movimento, l'infimo livello dell'istruzione pubblica ebbe un'importanza che per lungo tempo non è stata riconosciuta abbastanza.

La leggenda della Rivoluzione – Per circa un secolo, non solo la letteratura francese, anche tutta quella europea – pur tralasciando le malignità degli scrittori inglesi, regalisti e clericali – visse sotto l'influsso d'una leggenda rivoluzionaria, che fu più pressante ed insistente della stessa leggenda napoleonica. Con fedeltà storica anche le imprese spirituali della Rivoluzione si lasciano rappresentare solo da quando gli studi, condotti su archivi francesi e tedeschi, hanno dissipato, forse anche troppo radicalmente, quelle leggende. Dopo Oxenstierna è diventato proverbiale capire quanto poca sapienza serva a governare gli Stati; dopo Tocqueville e Adolf Schmidt, sappiamo con quanto poco sapere si fanno le rivoluzioni.

In particolare, lascia sconcertato perfino l'osservatore più pessimistico scoprire quanto mediocri e rare fossero – in Francia, negli ultimi anni del Settecento – le più elementari conoscenze; può essere che Mercier abbia esagerato affermando che appena un francese su cento sapeva leggere, però la realtà circa i primi rudimenti della pubblica istruzione non era effettivamente migliore. E quindi non fa meraviglia che la massa accecata si lasciasse continuamente infiammare da singoli capipopolo e dai loro slogan incompresi: nelle questioni politiche, economiche e, a maggior ragione, spirituali. La miseria crescente, conseguenza dell'inflazione valutaria e della generale corruzione, infiammava il popolo contro chiunque i tribuni popolari indicassero come il nemico del giorno: contro il re e la regina (più tardi contro ogni governo), e prendendo poi di mira la nobiltà, i ricchi, i sacerdoti.

L'ignoranza teneva legata la massa al culto cattolico, al punto che – dopo pochi anni di ateismo ufficiale – il ritorno alla Chiesa si compì con la stessa rapidità con cui si adotta un nuovo costume di abbigliamento; l'ignoranza fece accorrere il popolo acclamante quando, con eccessiva improvvisazione, da gente mediocremente acculturata venne introdotto il culto ateistico della Ragione, e poi il culto deistico dell'Essere supremo; nella realtà, la moralistica,

astratta, anzi "colta" religione dei Teofilantropi non è mai stata vitale.

Il clero nemico – I primi provvedimenti della Rivoluzione furono rivolti contro la Chiesa, almeno fino all'esecuzione del re; ma non già contro la religione cristiana. I beni ecclesiastici vennero incorporati, conventi e ordini vennero soppressi, l'equiparazione giuridica delle confessioni dichiarata, il matrimonio civile istituito, e tuttavia la festa del Corpusdomini venne celebrata – già nel 1792 – ancora alla vecchia maniera; e addirittura ancora nel 1793, anche se a Parigi le processioni stesse dovevano restare confinate all'interno delle chiese. Eppure, dopo la caduta della Gironda, le voci ostili alla Chiesa si fecero più veementi: ciò che aveva a che veder con l'aristocrazia era bandito, e Dio era visto come partigiano degli aristocratici. L'Essere supremo suonava più democratico, è vero, ma ciò malgrado non divenne mai autenticamente popolare. Tant'è che la festa dell'Essere supremo venne celebrata in effetti una sola volta; già l'anno successivo alcune chiese cattoliche erano di nuovo aperte, e la domenica ripristinata nei suoi vecchi privilegi. La sostituzione dei santi del giorno con le barbose astrazioni (libertà, uguaglianza, amicizia, antenati, eredi, felicità) per ogni giorno feriale e festivo non furono mai così pericolose per la Chiesa quanto il tentativo di eliminare la festa domenicale. Anzi – sia dalla Convenzione sia dal Direttorio – sulla festa delle decadi fu condotta una lotta molto più aspra che, in precedenza, per l'abolizione stessa del Cristianesimo e la deposizione di Dio. Fu in realtà una lotta vana contro le abitudini più radicate e intangibili delle masse popolari.

Cinque anni dopo l'introduzione della nuova èra, ancora non si è imposto l'*annuaire* repubblicano, a prescindere dalle ufficiali datazioni burocratiche e da tutti i documenti a stampa; la domenica, in particolare, non è stata ancora soppiantata dalle *decadi*. E pur sempre la Chiesa cattolica non è stata costretta dappertutto a trasferire le sue funzioni domenicali sui giorni delle decadi. I religiosi sapevano che il popolo li spalleggiava, e i funzionari non intervennero quasi mai.

Nel 1798 il Direttorio progettò di dare spazio, nelle chiese, ai Teofilantropi, a spese della liturgia cattolica. Ma non se ne fece nulla. Il calendario repubblicano aveva avuto così poco successo che – ormai nell'anno VI della Repubblica – accanto alle nuove denominazioni dell'*annuaire* si trovavano ancora i vecchi nomi chiesastici dei mesi, dei giorni e dei santi. La festa dei giorni decadici era decretata per legge e, affinché ci fosse qualcosa da vedere e da sentire, doveva essere associata alla pubblica celebrazione dei matrimoni; il che era escogitato con molta abilità ma, quando non c'erano matrimoni da celebrare, allora i

templi restavano vuoti. Il calendario repubblicano, per dirla schietta, non passò nel linguaggio comune; la gente si imprimeva alcune date importanti secondo il nuovo uso linguistico; si diceva "il 18 brumaio" come si dice "le idi di marzo", ma la nuova èra non divenne mai una realtà viva e concreta.

La libertà religiosa venne invero annunciata come principio, ma l'odio di Chaumette e dei suoi per la Chiesa cattolica era troppo grande perché questa potesse intanto approfittare della generale libertà. Nei funerali non dovevano esserci più manifestazioni di cordoglio, né cortei né, naturalmente, cerimonie religiose; tanto che, nello stesso periodo, era stata decretata la chiusura di tutti "gli edifici noti sotto il nome di chiese". Inoltre, aveva avuto inizio la furia iconoclasta e il saccheggio dei templi.

I Giacobini si erano aggregati all'ateismo radicale e plateale di Chaumette; fino al marzo 1794, Robespierre non osò imporre il suo programma timidamente deistico. Da uomo di Stato, malgrado tutto, egli ambiva a restituire al popolo degradato e abbandonato qualcosa che somigliasse ad una religione, quantomeno i tre vecchissimi concetti: Dio, libertà e immortalità. Libertà in senso politico, con la ghigliottina d'obbligo; Dio e immortalità, invece, in senso religioso. Secondo la sua elementare ragione di Stato, che non manca di grandezza, egli soppresse gli avversari prima di combattere le loro ragioni. In marzo, fece arrestare prima Hébert e poi Chaumette coi loro seguaci, spedendoli poco dopo sotto la mannaia. Solo allora, il 7 maggio, tenne (come s'è detto) il memorabile discorso in cui si propone con serietà il calendario repubblicano e la libertà di coscienza, garantendo inoltre – in nome del popolo francese – una divinità (vale a dire l'Essere supremo) e l'immortalità dell'anima; ed in più – già in un linguaggio quasi simile a quello di Fichte e di Schelling – la dignità dell'essere umano. Si è cercato di prendersi giuoco della festa dell'Essere supremo e del ruolo d'un papa deista che Robespierre, per quell'occasione, recitò addobbato con paramenti borghesi. I canzonatori hanno ben poco diritto di irridere un tale spettacolo; fu la prima e anche l'ultima volta che, in omaggio all'astratta divinità dei deisti inglesi e di Rousseau, veniva messa in scena e rappresentata, da parte d'una popolazione poco entusiasta, qualcosa che somigliava ad una funzione religiosa.

Teofilantropi – Il posteriore tentativo di creare, dalla dottrina della virtù, un surrogato della religione, cioè di introdurre la liturgia dei Teofilantropi, naufragò – come si è detto – nella noia delle manifestazioni, oltre che nel dato di fatto per cui, sotto il Direttorio, la Repubblica stessa andava a picco. Ancora una volta, nel febbraio 1795, vennero decretate libertà ed eguali diritti per tutte

le confessioni; questa volta, però, la Chiesa cattolica usò il voto popolare per riconquistare, una dopo l'altra, le sue vecchie posizioni. Contro i preti cattolici, il governo osò ancora qualche sporadica offensiva, ma solo in conseguenza delle loro tendenze o nostalgie monarchiche; la rampogna di Voltaire per il cattolicesimo (fanatismo) si continuò ad applicarla ancora – sul piano dell'ufficialità –, ma lentamente il popolo si riabituò alle antiche usanze religiose. Solo in questo periodo di riflusso di ogni spirito rivoluzionario cade la travagliata nascita del teofilantropismo; era l'aprile del 1797. Un membro del Direttorio era Mosé, un abate spilungone era nel ruolo di Aronne della nuova fede, che solo per la sua mancanza di fantasia differiva in sostanza dalle peggiori predicazioni moralistiche di Herbert di Cherbury e di Robespierre.

Reazione – Il Direttorio intendeva servirsi dei Teofilantropi, pur sempre repubblicani, contro i preti cattolici politicamente inaffidabili; questi vennero dunque vessati, mentre i Teofilantropi furono sostenuti con mediocri provvedimenti. Inutilmente; il movimento si arenò perché i Teofilantropi non avevano una fede "immaginabile" e i loro affezionati adepti non potevano compensare col denaro l'insopportabile desolazione della festa. Solo pochi ateisti di mezza cultura potevano essere risarciti della pompa della liturgia cattolica con il blablabla dei Filantropi sulla virtù. Era noto che nelle chiese, durante le prediche, si era spesso dormito della grossa, con cattiva coscienza; nei nuovi templi però si sbadigliava, in buona coscienza.

Al colpo di Stato di Napoleone (del 18 brumaio, ovvero del 9 novembre 1799) sopravvisse ancora per qualche tempo la suddivisione del calendario repubblicano, ma non la paganeggiante festa delle decadi. La possente organizzazione della Chiesa cattolica resistette, a dispetto di ogni persecuzione, e nonostante il distacco di molti sacerdoti; gli eredi della religione deistica – che guardassero alla dea Ragione oppure all'Essere supremo – non ebbero mai un'organizzazione; e il movimento teofilantropico naufragò miseramente, dopo che i suoi fautori cessarono di far parte del governo.

In effetti, Napoleone non andò contro i desideri della maggioranza ripristinando nel 1802 – mediante il Concordato – la Chiesa cattolica al posto della "religione borghese" e reintroducendo nel 1805 il calendario cristiano, dopo tredici anni dall'entrata in vigore di quello repubblicano. La Chiesa cattolica non era affatto cambiata; appena tornata al potere, manifestò le sue vecchie voglie di egemonia; non le stava bene che sussistessero ancora il matrimonio civile e il registro di stato civile, che le confessioni non cattoliche fossero protette, che nel 1814 i protestanti – e perfino gli ebrei – fossero incitati a preghiere di

ringraziamento per il ritorno di Luigi XVIII. Certo è che il clero cattolico non riguadagnò la posizione sociale prerivoluzionaria; per riottenere tanto, l'opera della Rivoluzione era stata troppo sconvolgente; già nel 1814, tuttavia, il papa ripristinò l'ordine dei Gesuiti, soppresso – solo quarant'anni prima – da un altro papa "infallibile"; e i Gesuiti, che avevano reso retrograda la Riforma in tanti Stati, dovevano ora annullare, retroattivamente, gli effetti della Rivoluzione. A tale scopo i piccoli prìncipi, che avevano vinto e incatenato il grande Napoleone, stipularono quell'Alleanza che chiamarono Santa.

NAPOLEONE – Non è mio compito quello di scrivere la storia del mondo; tuttavia la figura di Napoleone è di straordinario rilievo anche per la storia dell'ateismo. E anche per la religione fu un'impresa colossale quella di portare a compimento, e insieme di superare, le idee della grande Rivoluzione. Dai papi del Rinascimento non c'era stato nessun regnante, tranne lui, che credesse una sola parola dei princìpi del Cristianesimo, che badasse a Dio e al diavolo, ma che tuttavia non usasse politicamente la realtà "ideologica" per cui milioni di occidentali tenevano per veri quei dogmi, o che fossero proni alle esigenze della Chiesa fino all'ubbidienza cadaverica. Ora Napoleone, uomo geniale, spinto dal suo dèmone a realizzare il sogno d'un Impero mondiale, inseriva nei suoi piani la fede nelle due più forti idee – così disuguali, ed invero contraddittorie tra loro – dominanti il Medioevo ed insieme la Modernità: la religione e la nazionalità.

Seguendo i princìpi dell'idea di nazionalità, che personalmente gli era indifferente, egli sconquassò l'Europa, conquistò l'Italia, smembrò la Germania, esasperò il patriottismo francese fino alla follia dello sciovinismo. Napoleone non era francese; per apparire tale, (lui che fino al 1796 era Buonaparte), si chiamò Bonaparte, eliminando la vocale del dittongo italiano, e poi Napoleon. Nel suo intimo, poi, era ben poco cristiano, tanto meno cattolico; anche dopo il Concordato, continuò ad usare verso papa e vescovi toni di superiorità che un cattolico credente mai si sarebbe permesso. Egli pagava con cattoliche circonlocuzioni i servizi richiesti da Roma, così come disponeva entrate ed uscite in base alle valute dei paesi da lui conquistati. Come in Egitto, dove egli si atteggiò a maomettano per guadagnarsi il consenso dell'Islam.

Certamente, dall'inizio della sua egemonia lo guidò anche la realistica concezione politica che il potere del clero istupidisce il popolo, rendendolo più duttile alle pretese di ogni governo; e per questo raggiro del popolo egli poté – come abbiamo appena visto – richiamarsi ancora del tutto democraticamente all'esperienza che la plebe, cioè la massa del francesi analfabeti, restava più

saldamente attaccata alle antiche usanze che alla nuova rivoluzione, tanto che, nel ripristinare il Dio cattolico, poteva rifarsi all'istanza, originariamente rivoluzionaria, della libertà di coscienza. Ben presto imparò di nuovo il linguaggio del cattolicesimo; ma come egli – cittadino francese naturalizzato – ricadeva nell'eccitazione di continuo nella sua lingua o dialetto italiano di origine, alla stessa maniera il Napoleone imperatore intercalava ancora sovente le sue ampollose dichiarazioni a favore del papato con espressioni che tradivano la sua provenienza dalla rivoluzione. E non si può negare, con tutta l'ammirazione per il genio di Napoleone, che egli corteggiò con lusinghe la Chiesa cattolica, da *charmeur* quale era sempre quando voleva sedurre, non appena lo imponesse la grande politica, ma spesso anche nei casi in cui una meschina vanità umana trovava accattivante la pomposa assistenza della Chiesa. Per lui, tutto il Cattolicesimo non aveva che il valore d'un vetusto fondale decorativo. Per la propria incoronazione imperiale egli usò il papa come usava la vecchia nobiltà francese: come oggetti ornamentali. Il che si può attestare in mille modi.

Per esempio, mentre il generale Bonaparte era in trattative circa il primo Concordato, il legato pontificio Caprara si mise a sollevare obiezioni, in modo tale che il Generale sbottò: "Ma voi potete ancora fare dei miracoli? Fateli allora, e così potrete piegarmi. Altrimenti, fate la mia volontà!" Egli aveva compreso che la Rivoluzione non aveva saputo tirare dalla sua parte la Chiesa; e la Chiesa aveva capito che la Rivoluzione non si poteva reprimere; così doveva nascerne un Concordato. Ma Napoleone era più forte e più perspicace del papa; stando alle sue parole, la Chiesa voleva tenere per sé le anime e buttargli ai piedi soltanto i cadaveri; ma lui pretese per sé le anime, e fece in modo che il popolo ritornasse alle usanze esteriori del culto. Il più grande fra tutti i visionari realistici sogna d'una Chiesa mondiale prona al suo comando: di un Concilio universale sotto la sua presidenza; poiché c'erano stati non pochi papi senza Dio, ecco che anche Napoleone – signore del mondo – poteva ben diventare il capo della cristianità. Superfluo dire che, facendo consacrare (ma non imporre sulla testa) la sua corona dal papa, Napoleone assecondava non solo un desiderio d'una tradizione storica, ma esaudiva altresì la sua umana bramosia di pompa inaudita; appunto come, nel riconoscimento di lui da parte di vetusti principati, era operante qualche bassa motivazione: quella della paura e della prudenza.

Las Cases – Ma è nelle eccellenti "Memorie" del conte E. D. Las Cases che Napoleone appare come vero politico senza Dio; e non solo in ogni luogo, quando non si tratta di Dio, ma in particolar modo anche nelle poche pagine in cui si parla di religione. Così nella nota del 17 agosto 1816, dove si legge

"Le religioni non sono che creazioni immaginarie degli uomini." Già all'età di tredici anni egli aveva perduto la cieca fede infantile. Però era rimasto un deista. Comunque, nulla noi sappiamo di Dio: "Siamo come orologi che funzionano senza conoscere l'orologiaio." Da uomo politico, e solo allora, era stato deciso nel ristabilire la religione; per un certo periodo, aveva progettato di trapiantare in Francia il vessillo del protestantesimo; come avrebbe dovuto fare Francesco I, se avesse capito qualcosa di tali questioni. L'opportunismo lo spinse invece a cercare l'alleanza col papa.

Allorché Napoleone non poté più dubitare sul fatto che l'Inghilterra l'avrebbe trattato come prigioniero e deportato a Sant'Elena, l'aveva intrigato il pensiero del suicidio. "Nessun princìpio era lì a trattenermi dal farlo". Ma niente scrupoli di carattere religioso.

E l'influenza dell'empio Napoleone sui contemporanei non fu certo debole. È indubbio che, col suo fanatico ateismo, il celebre astronomo Jérome de Lalande sarebbe solo un anello nella catena del liberi pensatori francesi, se la sua attività non cadesse nell'epoca in cui Napoleone stava preparando il Concordato col papa, cioè la restaurazione del cattolicesimo. Lalande pensava in termini così matematici da compendiare la sua seconda "Confessione" (1805) con un "Come volevasi dimostrare" nelle seguenti secche enunciazioni "Dio non si comprende, non lo si può percepire, non lo si può dimostrare, e tutto è spiegabile senza tale ipotesi." Lalande aveva esplorato il cielo per ogni dove, senza trovare traccia alcuna di Dio. Ma questo epigono assai conseguente degli uomini che nel 1793 avevano abolito Dio, fu tuttavia abbastanza realista in politica da approvare la conservazione della religione per il popolo.

Al cospetto del generale Bonaparte, Monge lo aveva definito un ateo cristiano, e Lalande aveva accettato questa definizione: il suo ateismo era il risultato della sua visione del mondo, il suo cristianesimo il frutto della sua esperienza degli uomini[60].

LALANDE – Da ragazzo, Joseph-Jerome de Lalande (1732-1807) fu mandato

60. Sia per la caduta di Napoleone, sia per la prosecuzione dell'ateismo rivoluzionario, sarebbe significativo se il seguente aneddoto fosse attestato in modo affidabile. Napoleone chiese al famoso astronomo Laplace perché, nella sua opera principale la "*Mecanique céleste*", non avesse mai menzionato Dio; la risposta, autenticamente matematica, fu "*Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse*". Che non si sia scambiato Laplace con Lalande? Quanto a Lalande, ancora nel 1839 Metternich testimonia (in una conversazione con Anastasius Grün, conte di Auersperg) del fatto che, presentandosi a qualcuno, usava esordire con le parole: "*Vous savez, que je suis athée.*")

a Berlino per contribuire a determinare la parallasse della luna; colà egli fece parte della cerchia dei dotti francesi che Federico il Grande radunava per la sua Accademia. Non aveva ancora 21 anni quando, a Berlino, diventò praticamente professore di Astronomia. La storia delle scienze ragguaglia quasi esclusivamente sugli scritti di astronomia da lui pubblicati per molti decenni a Berlino, e poi a Parigi, presentandolo non come un genio, ma piuttosto come un perfezionatore di calcoli dei più insigni astrofili. E quale astronomo, per la verità, fu un solerte collaboratore della contemporanea, ateistica "*Encyclopedie Méthodique*" di Naigeon. Tuttavia egli – nelle tempeste del periodo del Terrore – si distinse nel salvare la vita a diversi aristocratici. Lo si conoscerebbe appena quale capofila degli atei dell'età dell'Impero se non si fosse profilato quale ispiratore e continuatore del *Dictionnaire des Athées anciens et modernes* di Sylvain Marechal, il quale diede inizio al secolo XIX con un piccolo "scandalo" libertario.

Sylvain Maréchal (Parigi 1750-1803) fu un mediocre bello spirito, le cui poetiche esercitazioni difficilmente sarebbero passate ai posteri se non si fosse anche lui aggregato al movimento anticlericale. Già nel 1781 aveva pubblicato una traduzione da Lucrezio, successivamente citata sovente col titolo di "*Lucrèce Français*".[61]

Inoltre, ancor prima che fosse introdotto il Calendario repubblicano, Marechal aveva pubblicato un "Almanacco per le classi colte" (*Almanach des honnetes gens*), in cui i nomi dei santi venivano rimpiazzati coi nomi di illustri personaggi, allineati alla rinfusa, da Gesù Cristo a Ninon. Al culto della dea Ragione egli partecipò con cantate e inni musicati da Gretry. A partire dal 1797, altri suoi scritti antricristiani fecero nascere nella nuova società – ormai pronta ad ingerire e ad assimilare il cristianesimo romantico d'uno Chateaubriand – le voci secondo cui Maréchal era diventato pazzo.

Marechal credette di dar prova della sua salute mentale mettendo per iscritto le sue concezioni politiche e morali in un'opera in più volumi dal titolo "I viaggi di Protagora". Solo a questo punto, a coronamento dell'opera della sua vita, Marechal – attuando palesemente un progetto di Lalande – s'indusse a scrivere il suo "Dizionario degli atei" (*Dictionnaire des Athées*). E forse va ascritta al lungimirante astronomo anche la tendenza a rappresentare i negatori di Dio come le persone moralmente più sensibili: "Solo la persona virtuosa può essere

61. Le successive edizioni del "*Lucrèce Francais*" recano un motto che nella versione più breve ha anticipato Feuerbach nella sua interezza: *"L'homme a dit: faisons Dieu; qu'il soit à notre image;*
Dieu fut; et l'ouvrier adora son ouvrage"

un ateista". Con tutta certezza, però, risale a Lalande l'altra tendenza del libro: quella di rivelare il segreto dei suoi numerosi contemporanei, di essere cioè degli atei. All'accusa che parecchi nomi fossero stati fatti senza prove, Lalande rispondeva, con molta arguzia: sarebbe stato un grave torto se, inserendo i loro nomi nel dizionario, si fosse voluto screditare quelle persone, mentre si era trattato di contribuire alla loro buona reputazione.

A causa del suo sacrilego "Almanacco", Maréchal era stato colpito con una pena detentiva. Dopo l'uscita del suo "Dizionario degli atei" egli non fu messo di nuovo sotto accusa, bensì emarginato e messo al bando dai nuovi ceti sociali. Diede ancora alle stampe alcune piccolezze piene di paradossi (tra cui l'esigenza di vietare alle donne d'imparare a leggere), e morì serenamente accudito dalla sua devota consorte e da alcune ammiratrici che non gli serbavano rancore per il suo atteggiamento contrario all'emancipazione femminile. Vent'anni prima, aveva già composto l'epitaffio per se medesimo:

> *"Cy repose un paisible Athée;*
> *Il marcha toujours droit sans regarder les cieux.*
> *Que sa tombe soit respectée;*
> *L'ami de la vertu fut l'ennemi des Dieux."*

MARÉCHAL E LALANDE – Nel 1803 e nel 1805 Lalande fece stampare in piccola tiratura due aggiunte al "Dizionario"; fanno parte delle rarità, però furono accluse in una nuova edizione del Dizionario (del 1833). In esse, Lalande definisce se stesso il decano e il capofila della setta socratica: egli è orgoglioso del suo ateismo, più che delle sue conquiste in campo astronomico. In grandi linee, confuta le obiezioni dei devoti, e con particolare veemenza attacca il grande Newton, la cui credulità egli spiega con l'incipiente debolezza senile. Allo stesso modo – però col più radicale disprezzo – egli interpreta la soggezione clericale del piccolo transfuga La Harpe.

Con altrettanta spavalderia e superiorità, Lalande si confronta coi suoi avversari nell'introduzione al secondo "*Supplément*". "Nessuno è più ateo di me, perché io aspiro alla verità. Se Dio esistesse, io non avrei nulla da temere da lui. Nella sua perfezione infinita, Dio ha creato cose assai imperfette." Si afferma sempre (da Pascal in poi) che la fede offre – secondo il calcolo delle probabilità – la sicurezza maggiore; e questa sarebbe pure l'opinione di Lalande, se si trattasse di un dubbio; sennonché per lui non v'è alcun dubbio sull'inesistenza di Dio. Lalande si rifà ad un giudizio di Diderot: per infliggere all'umanità le cose

peggiori immaginabili, un folle misantropo si diede ad insegnare che esistesse un Dio. Certo, è più facile essere un matematico che un ateo; per diventare un ateo al cento per cento ci vuole più spirito che per scrivere le opere di Newton e di Eulero.

Guardando oltre il suo sepolcro, l'astrologo di Napoleone ha voluto premunirsi per essere inquivocabilmente annoverato fra gli atei. E scrisse: "Un giorno di me non si dovrebbe poter dire: Jérome Lalande, che non fu certo uno degli ultimi astronomi del suo tempo, non fu però uno dei primi pensatori atei."

L'espressione artistica dell'impero di Napoleone fu lo stile chiamato appunto *empire*, in conformità con la forma dello Stato: una romanità appariscente, un'antichità fittizia, una rinascenza postuma. La letteratura e la scienza "empire" non erano però altrettanto artificiose; lo spirito libertario degli Enciclopedisti, certamente alquanto ampolloso e meno umanistico, conobbe certamente uno sviluppo suo peculiare. La grazia di Voltaire, tuttavia, si era ormai perduta.

Parny – Ma l'apogeo letterario dell'anticristianesimo – che ipocritamente seguita tuttavia a spacciarsi ancora per deismo – è rappresentato da una parodia veramente scellerata pubblicata nel 1799 da Parny, il più aggressivo ma anche il meno dotato fra gli imitatori di Voltaire (che peraltro lo stimava), col titolo "*La guerre des dieux*". Evariste Désiré Parny nacque nel 1753 sull'Isola della Riunione (chiamata dal 1809 al 1814 Isle Bonaparte, in precedenza e, dopo, Isle de Bourbon) e morì nel dicembre 1814 a Parigi, al sommo degli onori: quale membro dell'Istituto e *Pensionnaire* di Napoleone. Nella sua prolusione inaugurale (del 6. Nivasio dell'anno XII della Repubblica), insolitamente vuota e noiosa, Parny esalta l'imitazione degli antichi, glorifica il suo predecessore secondo schemi prestabiliti, magnificando l'amore per la pace del governo in carica (28 dicembre 1803); proprio lui, il cui cattivo gusto rappresenta l'ultima *décadence* del Settecento francese, combatte con frasi retoriche il *mauvais goût* dei poeti e la décadence del pubblico. Già prima della Rivoluzione aveva suscitato scalpore mediante poesie erotiche, spavalde imitazioni di Tibullo e Properzio: porcheriole erotiche alle quali mancava non solo la disarmante bellezza delle Elegie Romane di Goethe, ma alla fin fine anche la leggiadra arguzia d'un Voltaire o d'un Heine. Solo il linguaggio, ad onor del vero, è asciutto.

Come più tardi nelle sue "*Galanteries de la Bible*", così pure nella sua "Guerra degli dèi" Parny ha cercato di elevare ad una certa altezza spirituale gli sconci cinismi mediante attacchi senza precedenti contro tutti i santuari cristiani. Una sorta di umorismo – l'intensa arguzia dell'odio – non gli si può certo disconoscere. L'invenzione dell'intero progetto non sarebbe neppure senza

grandezza (tanto che da allora è stato sovente preso a modello da artisti assai austeri), ove non fosse lui stesso a distruggere più spesso tale progetto, per poter rimestare nel torbido, del tutto svincolato da remore artistiche. Ora io non intendo rivangare queste oscene divagazioni, dato che mi guardo bene dai cattivi odori; e persino di ingiurie e di oltraggi arrecati alle tre persone della Trinità e alla Vergine Maria mi occuperò solo nella misura in cui il mio obiettivo lo richiede necessariamente.

"*La guerra degli dèi*" – L'autore lascia intendere che sia stato lo Spirito Santo a dettargli difilato il poema nella penna. Si tratta dell'espugnazione dell'Olimpo, della cacciata dei vecchi dèi greci da parte delle nuove divinità cristiane. Nelle battaglie, le vicende sessuali hanno spesso un ruolo allegro e grottesco, ma ancor più spesso un ruolo ripugnante. Considerando tutte queste blasfemie con l'occhio spregiudicato d'un abitatore di Sirio, si potrebbe forse dare questo giudizio: la caratterizzazione del padre Dio e della vergine Maria presenta, malgrado ogni impertinenza, determinati tratti umoristici: lo Spirito santo si è trasformato in una mediocre, esangue satira letteraria, mentre assolutamente indegna è la figura di Gesù Cristo.

Gli dèi cristiani, scortati da tutti i loro cortigiani celesti, vengono intanto accolti molto ospitalmente nell'Olimpo. Lascio perdere perfino la scena più demenziale che si svolge tra Apollo, Maria e lo Spirito santo; e tralascio pure tutte le porcherie sessuali con cui si vivacizza la battaglia che va ad incominciare. Nondimeno (stavolta a favore di Parny), non vorrei mancare di far presente come poeti pur assai devoti dei secoli XVI, XVII, e perfino del XVIII secolo, non avessero risparmiato una certa graveolenza, nonché crude volgarità, nel rappresentare i conflitti tra il paradiso e l'inferno.

Orbene, il Tartaro viene rapidamente espugnato dai diavoli cristiani; gli dèi greci "combattono come indemoniati, come pazzi, insomma come dèi; ma hanno la peggio, portati alla disperazione dalla orripilante musica degli angeli. A questo punto accorrono in aiuto dei loro confratelli ellenici gli antichi dèi germanici e le Walchirie (queste ultime sotto nomi assai buffi). Ed ecco che la loro selvaggia veemenza minaccia gli assalitori cristiani: il lupo Fenri azzanna l'agnello, Odino acchiappa la vergine, Giove afferra per la barba il Padreterno, e l'aquila di Giove si avventa sulla colomba. In questo momento critico sono Priapo e i suoi caproni – diventati monaci cristiani subito all'inizio della battaglia – a decidere la vittoria del fronte cristiano. Non già con le loro armi, bensì con l'appello all'opinione degli uomini.

"L'uomo ha emesso il verdetto, e non importa che sia giusto o sbagliato".

Ora, in forza dell'Editto dell'imperatore Costantino (in quel tempo, difatti, si colloca la guerra degli dèi), la religione pagana viene soffocata, e l'Olimpo viene assegnato alle divinità cristiane. Dalla terra s'innalza il grido: "*Vive la croix! au diable Jupiter!*" Agli dèi pagani non resta che ritirarsi sul Parnaso:

> *"Ainsi fini cette guerre funeste.*
> *Elle avait mis nos bons Saints sur le dents.*
> *La paix revint au Charenton céleste,*
> *Et les mortels disaient: il fait beau temps."*

Valore documentario – Non avrei riesumato il poema anticristiano del poeta erotico Parny, se non costituisse un documento dell'epoca. Quando fu pubblicato, Napoleone stava per impadronirsi del potere: quel Napoleone che, di lì a poco, avrebbe concordato la sua pace con la Chiesa cattolica. Poco tempo prima – come abbiamo visto – il Direttorio aveva già mitigato alquanto le rivoluzionarie sparate dell'anticlericalismo, per cui la Chiesa cattolica ne trasse il suo vantaggio, riacquistando terreno. Oramai era lecito dichiarare, senza ritorsioni, la propria fedeltà alla Chiesa; lo scritto bigotto di la Harpe era apparso nel 1797, recando questa data coincidente col Calendario della Rivoluzione.

Non stupisce, dunque, che gli scrittori alla moda del tempo (e Parny, a cagione dei suoi canti amorosi, passava ancora per un classico della modernità) riprendessero daccapo, come se da un decennio la grande Rivoluzione non avesse ribaltato tutto da cima a fondo, i motivi conduttori di Voltaire: *écrasez l'infâme*, nel nome d'un deismo razionalistico. Sennonché le danze fatte intorno alla dea prostituta della Ragione avevano pure prodotto i loro effetti. Solo venti anni prima, Voltaire non avrebbe potuto – senza correre rischi per la vita – azzardarsi a fare ciò che per Parny non costituiva più alcun rischio: sbeffeggiare apertamente tutti i misteri e i simboli cristiani.

Parny era totalmente libero di strapazzare l'agnello e la colomba. E quanto maggiore era la sua libertà, tanto più spiccava l'ipocrisia con cui – al di là di tutte le confessioni – egli annunciava ancora un Dio. Ciò che, in misura ridotta, valeva già per Voltaire, vale assai generalmente per Parny: chi non ha estinto in se stesso l'ultima traccia di soggezione, un residuo di riverenza verso una qualche divinità, non può oltraggiare il divino in modo così sfrenato. Tutt'al più, sarebbe ammissibile una certa confusione nella testa di deisti blasfemi a tal punto; ma a questo contraddirebbe, in Parny più che in Voltaire, l'essenziale

sobrietà di quei passi (da me citati dall'edizione del 1808) in cui si espone il deismo.

Ora la Trinità, "*en petit comité*", tiene consiglio su come poter consolidare la propria egemonia sulla stupida progenie degli umani. Per l'occasione, lo Spirito santo confessa: "Giove sarà superato; noi passeremo di moda, e così molti altri dèi; solo Uno rimarrà, soltanto Uno è stato e sarà." Durante questa omelia, il Dio Padre è lì lì per addormentarsi. (p. 34)

Nel terzo canto, poco prima che la biblica Giuditta trovi e uccida il suo Oloferne in battaglia, si racconta come sei devoti, appena defunti, cercano di entrare in cielo (p. 47): richiesti di dire quale sia la loro religione, ciascuna delle prime cinque anime adduce una fede diversa, mentre la sesta dichiara asciuttamente di non avere alcun credo. Incalzato dall'angelo di guardia a dire in che cosa ha comunque creduto, colui risponde: "Nell'anima immortale; ed inoltre in un Dio che premia o castiga, ma poi in nient'altro". L'angelo lo lascia entrare nel cielo; quell'anima potrà cercarsi un posto dove vorrà. E l'autore, con ipocrisia scherzosa (questa volta), soggiunge: "Così pensa, così vaneggia un filosofo, un saggio del nostro tempo. Voglia Iddio, se ne è capace, perdonare queste sciocchezze. O francesi, credete in tutto ciò che hanno creduto i vostri padri! Donne francesi, amate ciò che hanno amato le vostre madri!" .

Il canto ottavo si conclude (p. 179) con una storia a fosche tinte del cristianesimo, estesa anche oltre l'età di Costantino: una carneficina senza fine. Accompagnando la Controriforma e la notte di san Bartolomeo, il coro dei religiosi non fa che salmodiare, contrappuntando senza tregua: "*Tuons, morbleu, tuons toujours*!". Maria è inorridita per i sacrilegi che si compiono in nome della religione, esclamando semplicemente:

> "*Hélas, il valait mieux,*
> *Pour votre honneur ne jamais être dieux.*"

Lo Spirito santo e Dio padre la biasimano: l'indignazione di lei puzza di filosofia, e costei sarà un giorno la peggiore nemica degli dèi cristiani! "Solo a sentir dire deista dovremo tremare; il deista adorerà un Dio diverso da noi." (Gesù, a questo punto, implora che si parli a bassa voce). "Avranno il Dio più clemente, un Dio reale, che esiste grazie a loro medesimi. Noi, che siamo menzogna, dobbiamo la nostra esistenza alla buona grazia degli uomini; basta il loro dubbio per affondarci di nuovo nel nulla". E il nulla sarà il destino delle tre divinità, perché la ragione trionferà sull'ignoranza.

Ho rinunciato a riprodurre molte salaci battute sacrileghe; ma queste blasfemie serie – rivestite di idee deistiche – non potevo passarle sotto silenzio,

giacché fanno parte della storia dell'ateismo. In un epilogo scatenato, ma piuttosto nebuloso, Parny accenna addirittura espressamente al proprio tempo. Sta per giungere, ormai, l'età dell'Anticristo. A questo punto, leggiamo certe frasi che palesemente prendono di mira gli atei dell'anno 1794.

E io mi rendo conto di aver giudicato senza preconcetti il mediocre poeta Parny. Però il mio amore per la giustizia mi obbliga (dal momento che egli è pressoché sconosciuto in Germania) a dire ancora una parola in suo favore. Non ho invero nulla da aggiungere al mio ripudio per quanto riguarda le sue molte opere erotiche; quel miscuglio di arcadia e di sconcezze, presente in tutte le tradizioni letterarie – dalla biblica all'ellenica a quella francese –, è la più volgare speculazione, quella dell'eccitazione dei sensi mediante le parole; anche la naturale inclinazione del poeta per argomenti siffatti non può quasi mai giustificare la prostituzione insita in questa tendenza. Il suo stesso "Paradiso perduto", parodiando ora il modello di Milton, ora imitandolo con sconcertante energia, non fa che sfociare nella medesima fregola sensuale, sebbene la conclusione non sia da buttare.

Di Parny, tuttavia, possediamo anche una piccola raccolta dal titolo *"Chansons Madécasses"*, ossia canti dal Madagascar. Il luogo natale di Parny, l' Isola della Riunione, è vicino al Madagascar, almeno per come s'intende vicino guardando all'Oceano Indiano. Queste canzoni in prosa rivelano qua e là, in mezzo a tante cose imparaticce, qualcosa che invano si cercherebbe in Parny: autentico amore per la natura e per la libertà. Tanto che, in una storia del ritorno ad una poesia "naiv", a queste "Chansons Madécasses" dovrebbe spettare una trattazione assai speciale.

Parny portò pure avanti la sua "guerra degli dèi"; ma pare che il governo di Luigi XVIII si fosse impadronito del manoscritto, dandolo alle fiamme.

Devo qui rammentare come – nella seconda metà dell'era rivoluzionaria, cioè ancora sotto l'impero di Napoleone – le forze reazionarie già trovassero una loro espressione, nella letteratura come nella scienza? E così, subito dopo, avverrà in Germania: la reazione come ripercussione dei successi bellici. A questa reazione, però, non è da addebitare completamente il distacco degli Enciclopedisti ancora viventi dagli ideali di Voltaire, dalle idee di Rousseau.

Orbene, come il rapporto tra la Rivoluzione e quei due grandi profeti della bufera si sarebbe configurato, qualora entrambi avessero vissuto la Rivoluzione, chiedersi cioè se non sarebbero stati crocefissi tutti e due, o se non avrebbero piuttosto avuto la gioia del trionfo delle loro idee, è davvero una questione oziosa. Ma forse è degno di attenzione il modo con cui uno scialbo epigono di Rousseau e un mediocre discepolo di Voltaire – l'abate Raynal, e il non del

tutto dimenticato la Harpe – si atteggiarono di fronte agli eventi della grande Rivoluzione.

RAYNAL – Guillaume Th. François Raynal (nato nel 1711 nella Francia meridionale, morto il 1796) ebbe un successo tale, coi suoi libri raffazzonati, che il suo nome veniva associato a Parigi a quelli di Voltaire, Rousseau e Montesquieu; Rousseau lo esaltò quale suo fidato amico, ma Voltaire parlò una volta (per lettera) di Raynal come del cavolo riscaldato dal chiacchiericcio. Nel 1782 – in una miscellanea di pensieri dei più famosi contemporanei – apparve anche "*Esprit et Génie de l'Abbé Raynal*", conforme al costume editoriale dell'epoca: un costume di cui già allora si diceva: "*Quand on a peu d'esprit, on donne celui des autres*". Sta di fatto che, oggigiorno, perfino l'opera capitale di Raynal viene letta appena dagli specialisti della materia.

Raynal fu allievo dei gesuiti, e gesuita si fece pure lui, ma infine uscì dall'Ordine (1747) per poter condurre a Parigi una vita più libera; però vi possedette una magra prebenda, che poi gli fu ritolta a causa d'una cosiddetta simonia (estorsioni di denaro nei funerali); e certo dovette farne di brutte assai, dato che a Parigi un usuraio con introiti religiosi non era mal tollerato, come ben dimostra l'aneddoto seguente: il celebre abate Prévost aveva appaltato una serie di messe da dire per 20 soldi da cinque centesimi, vendette quest'offerta ad un confratello per 15 soldi, e questi a Raynal per un prezzo ancor più conveniente.

Raynal era ambizioso, amante della vita e avido di denaro. E riuscì ad accreditarsi come editore del "*Mercure de France*"; il potere acquistato in tal modo sopra i poveri scrittori, sembra averlo usato ben presto per confezionare – con l'aiuto di altri – dei libri più o meno validi, che però gli procurarono un certo prestigio. In seguito, ebbe un certo ruolo nei salotti di Helvetius, di Holbach e di Madame Geoffrin. Tra i suoi libri venne molto apprezzato quello sul divorzio di Enrico VIII; un suo pamphlet contro i prìncipi di Orange, del 1748, fu ristampato ancora nel 1819, presentandovi certe aggiunte, che probabilmente erano di Napoleone.

L'opera principale di Raynal fu una "*Histoire philosophique du commerce des deux Indes*" (1770), alla quale si mormorò presto che avessero collaborato – volenti o nolenti – i migliori intellettuali di Francia, compreso Diderot. L'opera uscì in venti edizioni legali, e in altre cinquanta non autorizzate. Nel 1780, lo stesso Raynal ne pubblicò una nuova versione, che conteneva violenti attacchi contro il governo, contro il cristianesimo e la fede in dio, e che gli procurò la fama di essere perseguitato dai potenti. Se si deve prestar fede ai suoi detrattori, in tal guisa Raynal si procacciò da sé un suo comodo martirio, allo scopo di

distogliere da sé, suscitando compassione, i liberi pensatori dal loro proposito di denunciare già allora all'opinione pubblica i suoi plagi letterari.

Raynal dovette abbandonare la Francia, vivendo agiatamente prima a Spaa, poi a Berlino, dove però il vecchio re Federico di Prussia (che conosceva bene i suoi polli) non volle proprio saperne di lui. Subito dopo lo scoppio della Rivoluzione, venne riabilitato dall'Assemble Nazionale; ma nel maggio 1791 avvenne un'enigmatica ritrattazione di tutte le sue idee rivoluzionarie. Nel periodo del Terrore, ebbe salva la vita, ma perdette tutti i suoi averi che egli (secondo la generale opinione) aveva accumulato mediante speculazioni editoriali; secondo l'accusa di libertari idealistici (ma non degni di fede), mediante la tratta degli schiavi, o addirittura col traffico di giovani donne. A noi, sia come sia, deve interessare solamente la sua concezione libertaria del 1770 e, semmai ancora, la sua anacronistica ritrattazione del 1791.

Le idee di Raynal – Quanto alla sua opera capitale, io devo però attenermi al compendio del 1782, dato che la prolissità del libro primo mi ha spaventato dopo poche pagine; la mia diligenza può superare ogni profondità, ma non qualsivoglia dimensione. Dieci anni prima dello scoppio della Rivoluzione, l'abate Raynal è un mentore dei sovrani e un nemico dichiarato dei tiranni. Un sovrano come lui si è abituato a ritenersi una creatura di tipo speciale; per lui, esiste solamente un diritto dei prìncipi e nessun diritto popolare. Il suo ideale è rappresentato dal re filosofo di Prussia, destinato a diventare un re borghese e a portare la pace sulla terra.

Anche più libertario è ciò che l'ex gesuita ha da dire sulla religione e sulle questioni relative; come Voltaire, Raynal parla di fanatismo e di superstizione, e non lascia dubbi che con ciò egli intende le religioni positive dell'Occidente. Come in Cina, i governi non dovrebbero occuparsi di alcun dogma, di alcuna setta, di alcuna liturgia. Tutte le teocrazie hanno costituito i governi più atroci e più immorali; se il mondo avesse avuto una religione razionale comune, ciò sarebbe stato l'ideale per la pace fra gli uomini; sennonché cattivi sovrani necessitano di terribili divinità, con tanto di sacerdoti siffatti. Lo spirito sacerdotale è stato sempre e dovunque il medesimo: esso mira a tenere il popolo nell'ignoranza, per trarne propri vantaggi e per alterigia. "Dappertutto la religione fu un'invenzione (o meglio senz'altro un'impostura) di persone astute, le quali non potevano dominare i loro simili se non impetrando giù dal cielo tutte le paure."

Da noi, si ama deridere la superstizione degli Ottentotti; ma i nostri sacerdoti educano noi, fin da bambini, alla stessa identica maniera, riempiendoci di pre-

giudizi tali, da chiamare alle armi un paese contro un altro paese. Il fondatore del Cristianesimo fu una persona di severi costumi, un povero artigiano in un villaggio giudaico; i suoi discepoli trovano credito coi loro racconti sulla risurrezione del loro maestro, tanto che la persecuzione della nuova setta ne rafforza la diffusione. Poi la nuova fede prevale, e nel suo interno si forma una classe clericale, sterile anche quando prega; questo clero propaganda una dottrina che diventa doppiamente incredibile per la vita scandalosa e per l'ignoranza dei preti; questo clero disonora la religione, la puntella mediante la persecuzione, diventando il nemico più inesorabile di popoli e Stati.

Qui si sferrano attacchi contro Roma e il papato, come se l'abate Raynal fosse un riformatore del Cinquecento. Ma nessun'altra credenza positiva sembra accettabile, e viene respinta come forma di fanatismo. Qualsiasi sacerdote di qualsivoglia credo, ove fosse sincero, direbbe: un principe, che non sia un boia al mio servizio, è mio nemico, e non v'è delitto che non possa esser legittimato tirando in ballo la trascendenza. E così prega il fanatico: "Io ho avvelenato, ho ucciso, ho stuprato, ma tu mi perdonerai, mio Signore mio Dio, perché col mio braccio ho annientato cinquanta dei tuoi nemici". Il popolo – questo gregge di sciocchi e di codardi – può essere preservato dal fanatismo soltanto in virtù d'una generale sopportazione. Libertà di pensiero e libertà di stampa possono certo portare a qualche sommovimento; ma questo è sempre preferibile all'istupidimento di tutto il popolo.

Per il resto, quanto l'abate Raynal ha da dire su tanti disparati argomenti (dal commercio degli schiavi alla questione ebraica, dalle lingue alle diverse etnie, e sui diversi usi e costumi), è per la verità solo un po' più scaltrito e mondano, ma non meno superficiale delle chiacchiere dei peggiori illuministi tedeschi; Voltaire, che Raynal echeggia e riproduce dappertutto, resta nel giusto con la sua caratterizzazione: "*du réchauffé avec de la déclamation*".

RITRATTAZIONE – Quest'opera per lui capitale, questa sua "*Storia delle Indie*" – che l'aveva reso celebre per alcuni anni – ora l'autore (o semplice compilatore) la ripudia ufficialmente mediante una lettera (maggio 1791) inviata all'Assemblea nazionale. Una sconfessione a tal punto reazionaria contro la Rivoluzione – in pratica contro lo spirito del tempo – farebbe onore all'autore, se solo si potesse esser sicuri che un abate Raynal potesse essere così disinteressato, così coraggioso. E forse era soltanto l'urlo improvviso del filisteo che, nella realtà, non sopportava ciò che, dieci anni prima, aveva contemplato nella sua fantasia; e forse adesso (come abbiamo accennato) gli stessi Voltaire e Rousseau – ora che il gioco s'era fatto così duro – avrebbero messo in guardia di fronte alla

realizzazione di alcune loro dottrine.

L'abate Raynal contesta principalmente la parola d'ordine *égalité* e la sconsacrazione della dignità regale. Non ha fiducia nella plebe, ragion per cui non ne vuole sapere d'un obbligo militare generalizzato. C'è gente, dice, che grida alla libertà con criminali azioni cannibaliche; gente che, con l'abolizione degli abusi, non ha pietà verso i diseredati, e c'è gente che, volendo consolidare la nuova libertà, intanto dà vita ad un esercito di popolo, disposta financo a mettere alla testa di questo esercito un generale, un lord protettore come Cromwell. (È qui evidente l'allusione ad una esecuzione del re, e assai strana la profezia d'una incombente dittatura militare). Il vecchio abbattitore dei tiranni vuole che sia salvo comunque il trono, non solo in forza della legge, ma pure con tutti i mezzi operanti sull'opinione pubblica. Pur di salvare il trono, è lecito limitare la libertà di pensiero. E questo – appena due anni prima che il re fosse decapitato – è l'estremo pensiero, l'ultimo sospiro dell'ottuagenario abate Reynal.

Tale dichiarazione suscitò una piccola tempesta. Nell'assemblea, Robespierre parlò invero con riguardo sul voltafaccia del vecchio illuminista, mentre il poeta André Chénier e il visionario tedesco Anacharsis Clootz – i due che di lì a poco sarebbero caduti vittime del Terrore – pubblicarono lettere cariche di ingiurie contro l'abate Raynal. Nello stesso anno 1791 vide la luce anche un pamphlet dal titolo "*G. T. Raynal démasqué ou Lettres sur la vie et les ouvrages de cet écrivain*", un opuscolo assolutamente distruttivo. Si sostiene che Raynal dev'essere ormai smascherato, dacché incontra ancora difensori ed estimatori; i precedenti letterari dell'ipocrita ciarlatano, che tanto a lungo si è pavoneggiato con le penne altrui, devono essere messi a nudo. Non gli si rinfacciano solo i suoi plagi e un traffico di schiavi e di fanciulle, e non solo tutti i suoi maneggi editoriali; la sua ritrattazione stessa appare agli uomini della Rivoluzione come il suo peggiore delitto. Allorquando, venti anni prima, aveva combattuto contro l'appoggio francese ai rivoltosi americani, Raynal era stato al soldo degli inglesi; adesso, invece, viene pagato dagli aristocratici. E quello che era stato prima l'amico della libertà si ritorce ora contro una Rivoluzione destinata a riplasmare non solo la Francia, ma tutta la società umana. In passato Raynal aveva voluto fare della filosofia il fondamento della legislazione, ed ora ha paura di questa prospettiva; allora voleva seppellire i sacerdoti sotto le macerie dei loro altari, ed oggi lamenta che si allentino i legami che saldavano religione, diritto e monarchia, con lo Stato. Oggi costui difende il dispotismo, l'imbavagliamento della stampa, insomma la reazione. Raynal, in una parola, è da annoverare tra quelli che amano la Rivoluzione fintanto che questa gli torna utile e non gli toglie nulla.

La Harpe – Il ritorno al cattolicesimo, anzi addirittura la sottomissione al pontefice di Roma, divenne invero una realtà formalizzata solo sotto Bonaparte, ma poteva essere presagita già negli ultimi mesi di Robespierre; con certezza, però, durante i tre anni del Direttorio. Di questo periodo (1797) è un libriccino poco noto, ragguardevole però sia per il suo autore sia per il suo spirito. Eccone il titolo farraginoso: *"Du Fanatisme dans la langue révolutionnaire, ou de la Persécution suscitée par les Barbares du dix-huitième siècle, contre la Réligion chrétienne et ses Ministres."* L'autore, allora quasi sessantenne, era il letterato e accademico Jean Francois La Harpe (più propriamente Delharpe), travolgente quanto vanitoso oratore di vasta cultura che – all'inizio dei moti rivoluzionari – aveva tenuto le sue lezioni col berretto frigio sulla testa, ma che in seguito venne incarcerato come sospetto[62], sfuggendo alla ghigliottina probabilmente solo per un caso, e che – dopo la caduta di Robespierre – finì per schierarsi a sostegno del trono e dell'altare, con una veemenza che, in quel momento, non era ancora scevra di pericoli.

In questo libriccino, la Harpe sostiene di non aver mutato i suoi sentimenti. Basti qui un solo ricordo per chiarire le cose. In realtà, potrei citare più di cento passi dai carteggi di Voltaire a riprova del fatto che fu lui a consolidare nel linguaggio l'uso di dire "fanatismo" per designare la Chiesa. Ebbene, la Harpe non era membro dell'Accademia da molto tempo, allorché toccò a lui di tenere l'orazione funebre ufficiale per la morte di Voltaire. In questo altosonante *éloge*, La Harpe si dichiarò discepolo e amico del grande scomparso, esaltando la seguente differenza: Cartesio aveva scosso il giogo della Scolastica solo per i dotti, mentre Voltaire aveva spezzato lo scettro del fanatismo che gravava sul mondo.

Della tolleranza, che era stata la missione della vita di Voltaire, nel la Harpe del 1797 non è rimasto che la dolceamara concessione che il singolo individuo non è obbligato a credere né ad andare in chiesa; ma chi attacca pubblicamente la religione, è un cattivo cittadino, e chi è insofferente verso la Chiesa è un tiranno! Ai "filosofi" viene addossata la responsabilità dell'ateismo e della caduta di Chaumette, di Marat e di Hébert. La filosofia aveva provocato la

62. La Harpe fu coinvolto nell'accusa contro Fabre d'Eglantine, imputato d'uno sporco affare finanziario, che però non venne dimostrato. Un abile realista, il barone di Batz, aveva intrapreso a corrompere una serie di importanti personalità, tra cui era anche la Harpe. (Anche una figlia del famoso fondatore di sette Jakob Frank, il "sabbataro", e moglie dell'ex religioso Chabot, aveva fatto parte di quella cerchia; e anche i banchieri Frey, ghigliottinati insieme con Fabre, erano davvero i figli di Frank.) J. Fabre fu arrestato nel gennaio 1794 e morì tre mesi dopo.

rivoluzione, e la Rivoluzione adesso viene condannata. Dio, nella sua sapienza, ha fatto sì che tutto ciò accadesse.

REAZIONE – Se La Harpe avesse attuato il suo progetto, quello di mostrare lo sviluppo delle idee rivoluzionarie nell'evolversi del linguaggio della Rivoluzione, noi disporremmo d'un inestimabile contributo alla storia delle parole, che noi oggi dobbiamo invece faticosamente ricomporre in base alla "Néologie" di Mercier ed estraendole dall'Appendice al Dizionario dell'Accademia del 1814. La Harpe, invece, non ha realizzato il suo piano; si e limitato, all'occasione, a rilevare la novità di un'espressione (*noyard, carmagnole, anarchiste*, un anarchista che però agogna l'egemonia, *réaction, démoraliser*), senza peraltro tralasciare di esprimere subito il suo orrore per il linguaggio della rivoluzione, che a lui – uomo dell'accademia – sembrava "da vomitare".

Va da sé che la Harpe ha ragione dappertutto quando esprime il suo sdegno per le disumane persecuzioni verso certi religiosi, magari innocenti; io lascio perdere quei passi (peraltro quasi sempre ridondanti), giacché qui mi sta a cuore soltanto di far sentire un voce forte e chiara – dall'epoca del Direttorio – sulle aspirazioni ateistiche e sulle istanze deistiche. E di rendere inoltre indubitabile il distacco di la Harpe dalla filosofia. La cauta scaltrezza, con cui Voltaire e gli Enciclopedisti hanno sovente ribadito la loro fede in Dio, dà in apparenza al vecchio amico di Voltaire il diritto di distinguere tra i "filosofi" francesi e gli atei; lui non si rivolge affatto ai filosofi impazziti, proprio perché non parla con gli ateisti; ma ecco che poi tutta la filosofia viene daccapo equiparata all'ateismo e alla scelleratezza (*impiété*). Non v'è ordine sociale che possa sussistere senza religione, senza un culto. Per lui, lo stesso Calendario repubblicano è orrendo, come pure quel "*être suprême*" di Robespierre, e in maggior misura ancora la dea Ragione.

Dal 1795 in poi, tutto ciò veniva detto anche da altri. Ma la Harpe si spinge ben oltre. Correndo il rischio di essere accusato di spirito monarchico, egli chiede se i posteri non chiameranno il re giustiziato un sovrano innocente e virtuoso. Anche il Direttorio, del resto, porta avanti la battaglia dell'ateismo contro Dio. E le parole fanatismo e religione vengono pur sempre usate come sinonimi, e ancora si ristampano le opere di Lamettrie e di Diderot, e si continua a negare la Provvidenza. Non senza acutezza, la Harpe rileva come, al posto del Tribunale della Rivoluzione, sia subentrato il Tribunale militare; anch'egli presagisce una monarchia militare, però se l'aspetta da un pretendente oriundo dalla vecchia casa reale. I realisti veri sarebbero i Giacobini, le cui nefandezze spianano la via ad una restaurazione monarchica; e questi, malgrado tutti i loro

errori, sarebbe un seguace della Costituzione del 1795. La morte di Robespierre avrebbe dovuto portare ad un ordine naturale, "ma nulla sembra inverosimile, e ciascuno si crede capace di tutto, con la vocazione di raggiungere tutto."

Alla fine, la Harpe risponde alla domanda perché mai ora egli si atteggi da cristiano, perché difenda il clero di cui un tempo aveva attaccato gli abusi. La sua replica è importante, per quanto possa essere banale, in quanto rispecchia fedelmente lo stato d'animo della Francia sotto il Direttorio.

"Non è necessario essere cristiani, per assumere la difesa degli oppressi (...) Agli uomini della Rivoluzione io ribatto: sono cristiano perché non lo siete voi... Ai filosofi dico: non vi curate della mia fede, ma solo dei miei scritti; se la filosofia vi consente di essere uomini, allora unitevi a me per la salvezza degli innocenti. (Solo con parole assai vaghe egli assicura di aver cercato, e di essere ormai credente; le persone ragionevoli dovrebbero andar caute nel loro giudizio.) ... Quelli che così leggermente mi dipingono in contraddizione con me stesso, dimenticano certamente che io non ho mai scritto qualcosa che possa giustificare una qualche forma di oppressione (...) Se non ho usato prima la forza che Dio mi dava, ciò non va spiegato con la paura del pericolo; ho solo aspettato il momento propizio."

C'è una bella spudoratezza in queste parole; in realtà, la Harpe ha aspettato sempre il momento giusto, come un attore attende la sua battuta per strappare poi l'applauso del momento con la sua esibizione, studiata con precisione e imparata a menadito.

Nell'aprile 1791, mentre la Rivoluzione era ormai in pieno svolgimento, ma non si parlava ancora di Repubblica, la Harpe presentò la questione – in un articolo di giornale – come se egli avesse fatto tante lodi al giovane e promettente sovrano, solo per far intravedere una satira nei confronti del suo indegno predecessore; cosa di cui, nella sua poesia di omaggio, naturalmente non v'era traccia. Non mancano neppure dei versi in onore di Voltaire, il Sofocle della Francia, il filosofo delle Alpi: il nemico della religione cristiana viene adulato alla stessa stregua del monarca. In uno scritto in prosa, dalla stessa collettanea del 1777 (III, p. 73 s.), la Harpe si dichiara, con ripetuta insistenza, amico di Voltaire, lo esalta principalmente quale nemico del fanatismo e della tirannia, ed è abbastanza non cristiano da ascrivere l'odio fra le grandi virtù di Voltaire: "*Après la gloire de pardonner à ses ennemis, la plus grande est de s'en être fait craindre.*" Con ampollosità non meno accademica la Harpe tratta anche d'Alembert. Fino allo scoppio della Rivoluzione, egli è un enciclopedista senza riserve, e ambisce ad essere visto come il compagno superstite d'un Voltaire, di un d'Alembert. Durante la Rivoluzione egli, con alcuni degli uomini migliori

(Chamfort, Condorcet, Bailly), costituisce il gruppo radicale nell'Accademia, che già era sospetta quale istituzione globale. Dopo la proclamazione della Repubblica, la Harpe fece issare sul suo Liceo il berretto frigio – come s'è detto – declamando ai giovani versi di questo tipo: "*Le fer, il boit le sang; le sang nourrit la rage, et la rage donne la mort.*" Passati gli anni del Terrore, andò anche più avanti in questa direzione; nel marzo 1794 scriveva che la messa celebrata nelle chiese costituiva la colpa di ogni sciagura della Francia.

Le immediate, profonde ripercussioni della grande Rivoluzione saranno illustrate qui solo per quanto riguarda la Germania. Debbo necessariamente limitare a ciò la mia esposizione, giacché gli effetti della Rivoluzione su tutti i Paesi (non soltanto dell'Europa) sono effettivamente illimitati. Uno speciale capitolo andrebbe dedicato alle relazioni tra Francia e America, prima e dopo le lotte per la libertà dei Paesi del Nord America e la Rivoluzione Francese. Per la durata d'una generazione, l'Inghilterra se ne stette in disparte, dato che la Costituzione britannica era relativamente libera e insieme aristocratica, e perché la questione sociale non era ancora stata posta, mentre la rabbia per la rivoluzione politica faceva colà condannare anche la liberazione religiosa.

Gibbon – Posso tuttavia fare un'eccezione per Gibbon, perché egli non si sentiva inglese in tutto e per tutto, eppoi perché la sua opera principale fu terminata ancor prima che scoppiasse la Rivoluzione. Edward Gibbon (1737-1794) potrebbe essere annoverato ad eguale diritto fra i liberi pensatori inglesi, ed altresì fra gli enciclopedisti francesi. Il fatto che pubblicasse il suo primo libro in lingua francese potrebbe essere spiegato ancora con la casualità della sua formazione, oltre che con l'ambizione letteraria (nel Settecento, infatti, il francese sembrava essere la lingua internazionale, come era stato il latino nel Medioevo); ma egli era inglese tutt'al più nel suo metodo di lavoro, non per il suo gusto, non nelle sue abitudini di vita. Già a Losanna aveva cessato – come dice lui stesso – di essere un inglese. Da uomo arrivato, fuggiva dall'aborrita Londra per una vita quasi rurale, ritirandosi a Losanna, sempre felice di questa scelta; e fu soltanto un caso che morisse a Londra, durante un viaggio intrapreso per amore d'un amico. Fu un cittadino del mondo, come di lì a poco sarebbe stato Lord Byron.

Fin da ragazzino, a Oxford, Gibbon si interessò precocemente di problemi storici e religiosi; progredì nella scienza, mentre nella religione andò oscillando da un estremo all'altro. Sua madre l'aveva educato nelle consuetudini della Chiesa anglicana, incutendogli una repulsione verso ogni eresia e miscredenza, ma lasciandogli tuttavia intuire di non esser affatto ligia alla dogmatica. All'u-

niversità c'era l'obbligo di osservare i 39 articoli, che dagli studenti venivano più facilmente sottoscritti che letti, eppoi più facilmente letti che creduti. Il sedicenne Edward cercava la religione ottimale, restando abbandonato a se stesso in questi giovanili affanni. L'influenza d'un compagno di studi e lo scritto di Bossuet sulla Chiesa protestante lo spinsero a farsi cattolico, non solo interiormente, ma anche con una formale conversione (1753). E questo, secondo il coevo modo di vedere inglese, equivaleva all'incirca ad un alto tradimento. Suo padre non era un devoto, ma reagì al passo del figlio con grande durezza: Edward, che fino allora aveva condotto la vita d'un agiato rampollo inglese, fu minacciato di diseredamento e spedito subito in esilio a Losanna, dove conobbe qualche ristrettezza nella casa d'un religioso riformato.

Nella sua autobiografia, lo stesso Gibbon sembra meravigliarsi di questa suo cattolico smarrimento; ebbene, noi siamo progrediti nella psicologia, e non ci stupiamo del fatto che il futuro ateista trovasse rifugio nella più conseguente di tutte le confessioni cristiane, proprio negli anni in cui si destava in lui la critica alla religione avuta in retaggio. Gibbon giustifica il suo cattolicesimo con due esempi: Chillingworth, che si sarebbe poi fatto conoscere come sociniano ovvero non cristiano, era pure diventato cattolico; e Bayle, che si sarebbe poi definito un vero protestante perché protestava contro tutti i sistemi e tutte le sette, era stato notoriamente anche lui cattolico, da ragazzo, per qualche tempo. Le persone dozzinali restano per tutta la vita nella religione in cui si sono trovate inserite per educazione e per abitudine; i più audaci libertari sono stati spesso dei cercatori di Dio, smarrendosi per vie false e cattive proprio perché erano seriamente impegnati a raggiungere il loro obiettivo.

Quel religioso di Losanna era un savio educatore. Al suo pupillo, insolitamente dotato, si limitò a dare le indicazioni indispensabili, lasciandolo peraltro libero di andare per la sua strada. Gli mise dunque in mano la Bibbia, in modo tale che Gibbon, nel giro d'un anno, riuscì a tirarsi fuori dal cattolicesimo, non già per approdare al calvinismo ma, già allora, ad una superiore indifferenza verso tutti i problemi religiosi. Per il resto, nella Svizzera francofona, Gibbon si scrollò di dosso l'identità inglese; nei primi mesi, la lingua francese gli dava fastidio quanto la cucina locale, e provava orrore – da inglese viziato – del suo piccolo appartamento male arredato, della mancanza d'un camino caldo e comodo, dell'invisibile calore della stufa di ceramica.

Alla fine la lingua francese gli divenne familiare per la conversazione e per la trattazione di compiti scientifici; fece la conoscenza personale del celebrato scrittore dell'epoca, dell'eremita di Ferney: il quale in quegli anni (1757-58) viveva presso Losanna, procurando a se stesso e alla popolazione il piacere di

far rappresentare i suoi pezzi teatrali da una troupe di dilettanti, e di recitare lui stesso. Quale giovane rampollo inglese di buona famiglia, il giovane Gibbon fu accolto molto cordialmente dallo scrittore del principe. La frequentazione con Voltaire non esercitò una metodica influenza sullo storiografo Gibbon. Il quale lodava naturalmente l'idea voltairiana della tolleranza, ma si prendeva gioco (nelle sue memorie) della smania che Voltaire aveva di generalizzare. Comunque, egli frequentò quanto più possibile il teatro francese di Voltaire, in cui progredì tanto che la regolare drammaturgia dei francesi gli sembrò preferibile al "genio gigantesco di Shakespeare, che un inglese aveva il dovere di venerare". E si invaghì persino d'una francese liberamente educata secondo i costumi svizzeri (la signorina Curchod) che suo padre non gli consentì però di sposare; ella fu sempre con lui in rapporti di grande amicizia, quale moglie del ministro Necker.

GIBBON E L'EUROPA – Dopo cinque anni, finita la messa al bando, Edward poté ritornare da suo padre. In Inghilterra, tuttavia, egli non si sentì mai più a casa sua, con la nostalgia di ritornare in Svizzera; la vita d'un aristocratico inglese di campagna non corrispondeva più ai suoi gusti, non avendo passione né per la caccia né per l'equitazione. Sicché gli parve del tutto ovvio che il suo primo scritto sullo studio della letteratura (da lui composto, come s'è detto, a 22 anni in lingua francese, ma che osò pubblicare solo due anni dopo) trovasse in Francia migliore accoglienza che in Inghilterra.

Per desiderio del padre, divenne poi ufficiale, ma per pochi anni. Verso la fine della guerra dei Sette Anni, si liberò dalle armi e fece il suo primo viaggio a Parigi dove, venne amichevolmente accolto nella cerchia di Diderot e d'Alembert, quale scrittore dilettante. Da Parigi, passando per la sua amata Losanna, si recò poi in Italia; qui, tra le rovine della città eterna, ascoltando i frati mendicanti cantare il vespero nel tempio di Giove, gli balenò per la prima volta il progetto di fare della decadenza di Roma (inizialmente della sola città) la ricerca di tutta la sua vita. Lo stesso Gibbon ne parla come se avesse sentito in sé irresistibile solo la vocazione dello storiografo, scegliendo però più che altro casualmente l'argomento della sua unica grande opera.

In verità, Gibbon era scrittore al servizio delle sue proprie inclinazioni ribelli; aveva cominciato infatti a progettare – con una storia della Svizzera – un contributo allo sviluppo della libertà politica; quando morì suo padre (1770) e quando Edward, dopo molte disavventure finanziarie, ebbe salvato un piccolo patrimonio residuo dell'eredità che gli concedeva indipendenza economica, si prefisse per la prima volta di realizzare un progetto di vita. Che consisteva

essenzialmente nella decisione di dedicare tutta la sua fatica alla composizione dell'opera che doveva trattare – né più né meno – la catastrofe nella storia del mondo della libertà spirituale: l'annientamento della sublime civiltà antica in seguito all'ascesa del Cristianesimo. Questa è infatti la tesi, in certi capitoli persino la dichiarata linea di tendenza, della sua "*History of the decline and fall of the Roman Empire*", assurta presto a celebrità mondiale.

Come altri filosofi e intellettuali inglesi, anche Gibbon dovette dedicarsi al servizio statale; divenne pertanto membro della Camera Bassa, e ricevette un compenso assai redditizio per uno scritto politico che aveva composto come avvocato del suo partito. A lungo andare, tuttavia, lo stato di dipendenza dei politici non si rivelò affar suo.

GIBBON E LA RIVOLUZIONE – Gibbon non era un bibliomane ad una dimensione, giacché aveva esperienza di uomini e dei loro interessi; non era tuttavia un uomo d'azione né di comunicazione, e neppure possedeva – pur godendo di sicuri introiti – alcuna disposizione per il guadagno. Suo padre aveva voluto farlo membro della Camera Bassa già a 23 anni; in una gustosa lettera il figlio cercava di distogliere il padre da questo progetto, pregandolo di poter impiegare il denaro destinato all'elezione piuttosto per un viaggio in Francia, attraverso le Alpi e in Italia. Alla fine, una volta diventato una personalità di prestigio, e lasciatosi persuadere ad un'attività politica, concorse certo la speranza di poter in breve produrre lui stesso la storia, in qualità di ministro. Ma nella sua carriera politica non fu in grado di elevarsi all'indipendenza, né ad una posizione direttiva; e quando il partito a cui si era votato sembrò avere la peggio, Gibbon assecondò decisamente l'aspirazione a lungo coltivata: si stabilì definitivamente a Losanna dove, in comunione con un amico, visse in sobria agiatezza.

Ininterrottamente, senza affannarsi troppo, senza stancarsi mai, lavorò quindi alla sua ricerca storica, le cui ultime righe sigillò pochi giorni prima dell'assalto alla Bastiglia. Per distendere lo spirito gli bastava l'affabile frequentazione di alcuni vicini; però, grazie ai primi volumi del suo libro, Gibbon era diventato ormai una celebrità, talché presto non mancarono prestigiosi visitatori da paesi vicini e lontani. Negli ultimi anni della sua vita, si occupò quasi esclusivamente della redazione delle sue memorie, diventate un modello di autoconsapevolezza esente da vanità, nonché di sottile autocritica.

Nei confronti della Rivoluzione francese Gibbon – difensore di ogni libertà – ebbe un atteggiamento ostile, facendo proprio il rude giudizio di Burke; anzi lui, da ateista, si spinse tanto oltre da approvare la presa di posizione burkiana,

a favore delle istituzioni ecclesiastiche[63].

Credo di non sbagliare interpretando questa sua decisa posizione per la causa dell'ordine (qualcosa che ricorda i sentimenti reazionari di Schopenhauer del 1848) col semplice egoismo del pensatore, che non intende lasciar scompaginare i propri disegni da disordini di nessuna sorta; Gibbon era così poco democratico, che si preparava a lasciare la Svizzera alle prime avvisaglie di turbamenti democratici. Progettava di manifestare la propria posizione in un dialogo nell'oltretomba tra Luciano, Erasmo e Voltaire: un'antica superstizione non doveva esser abbandonata al ludibrio d'una plebe cieca e fanatica.

Gibbon considerava la sua missione compiuta grazie alla propria opera storica. Assaporava la sua fama senza sopravvalutare i vantaggi della celebrità. Le ombre della morte non lo turbarono quando la sua salute cominciò a declinare e i suoi amici furono impauriti dalla mole del suo corpo, fattasi del tutto abnorme.

Nella primavera del 1793 morì la moglie del suo amico Lord Sheffield. Gibbon volle andare subito in Inghilterra per dar prova della sua partecipazione, ma forse anche per non venire a contatto con la vicina rivoluzione della Svizzera. Il viaggio attraverso la Francia si presenta subito impossibile, durante quegli anni di guerra. Per cui preferisce l'itinerario attraverso la Germania, via Francoforte sul Meno (neppur esso esente da pericoli) e giunge felicemente a Londra, dove muore il 16 gennaio 1794.

---

63. All'amico Lord Sheffield, nel luglio 1790, scrive: "Il libro di Burke è lo strumento più efficace contro il contagio francese, che dilaga troppo rapidamente perfino nella Svizzera. Io ammiro il suo linguaggio, approvo la sua politica, sono entusiasta della sua raffinatezza, e gli perdono addirittura la sua superstizione. Certo, la Chiesa delle origini, che io ho trattato un po' liberamente, fu un'innovazione, persino nella sua prima crescita, ed io fui coinvolto nella vecchia macchina del paganesimo." Gibbon propone la stesura d'una dichiarazione pubblica, in cui gli inglesi di tutti i partiti e di tutti i ceti dovrebbero annunziare la loro decisione di restare fedeli alla loro costituzione aristocratica. Il grande conoscitore e ammiratore dell'antichità saprebbe venire a patti più facilmente con l'istituzione della schiavitù che non coi princìpi dell'uguaglianza e della fraternità. Meglio, semmai, con la libertà repubblicana. Una volta gli sfugge una parola di rammarico sul fatto che, tra gli uomini della Rivoluzione, non si sia trovato un Richelieu e nemmeno un Cromwell. Ciò che lo spaventa, dunque, non è la definizione di Repubblica. Anche in una repubblica lui vivrebbe volentieri, solo che fosse aristocratica. Da aristocratico, Gibbon odia questa rivoluzione e il suo Mirabeau, suo vecchio amico, che ora gli sembra un rinnegato. Al che si aggiunge che il disordine dilagante in Francia ostacola i piccoli progetti della sua vita; dopo il 10 agosto 1792 scrive (di nuovo a Lord Sheffield, l'ex ministro Holroyd) che il duca di Braunschweig riporterà presto la vittoria, rendendo così possibile il viaggio attraverso la Francia. Insomma, il valente storico si rivela qui un pessimo profeta.

PRIESTLEY – L'atteggiamento freddo, quasi ironico di Gibbon nei confronti del cristianesimo suscitò in Inghilterra una ripugnanza quasi universale. Specialmente gli storiografi, la cui fama venne oscurata dalla sua opera, furono sdegnati e spaventati da questa nuova tendenza. Robertson ritenne che questo urtante indifferentismo avrebbe nociuto alla fortuna del libro. Ma un uomo della tempra di Gibbon avrebbe saputo affrontare tutto ciò. A questo punto, però, si fece avanti inopinatamente un avversario, che non apparteneva né agli ortodossi né agli specialisti della materia, esigendo da Gibbon – in maniera alquanto insistente – una sincerità piena e incondizionata. Questo studioso era Joseph Priestley (1733-1804), celebre come fisico, rivale degnissimo di Lavoisier, un discepolo di Locke nella psicologia (per esser franchi però già un materialista), in teologia un deista inusuale, che insegnava l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, sostenendo (da predicatore per educazione ed estrazione familiare) un cristianesimo assai depurato.

Questo Priestley pubblicò nel 1782 un libro sulla depravazione del cristianesimo, e lo mandò – come una sfida – al non cristiano storiografo di Roma. Nel gennaio 1783 Gibbon gli rispose molto irritato, affermando che Priestley era anche più miscredente di lui, perché dava giudizi là dove lo storico si limita ad informare. Certo, Priestley non verrà arso vivo come il suo predecessore Serveto, ma i suoi scritti cadranno parimenti preda dell'oblìo; dei libri di Serveto verrà letto tutt'al più ancora quello sulla Trinità, ma solo per il fatto che contiene il primo presagio della circolazione del sangue. L'opinione preponderante è questa: Priestley dovrebbe limitarsi a fare il suo mestiere, occupandosi solamente di problemi fisico-chimici.

Le controdeduzioni di Priestley (febbraio 1783) sarebbero imperdonabili nella forma, se in esse – proprio nella sostanza – non venisse colpita l'insidiosa perfidia di quasi tutti gli avversari del cristianesimo. In Serveto, dunque, Priestley ammira il coraggio di morire per la sua convinzione; nell'opera di Gibbon, invece, egli vede una contraddizione tra l'uso linguistico e il modo di pensare: "Non mi perito di definire un tale comportamento assai indegno e ignobile; Lei sentirà peraltro che un modo di scrivere siffatto era spiritoso e ammaliante nel suo primo inventore, ma che oggi è stato troppo spesso imitato per non meritare la mia disistima." Gibbon troncò bruscamente ogni ulteriore carteggio, sottraendosi alla fastidiosa polemica; sennonché Priestley pubblicò le lettere, provando perlopiù indignazione per quell'"ironico modo di scrivere".

"ATEOS" GIBBON – Mentre Theodor Mommsen (così ho udito personalmente da lui) intendeva configurare il quarto volume della sua "Storia di Roma" in

una rappresentazione dello sviluppo del cristianesimo, diversamente dall'*àteos* Gibbon, probabilmente in modo critico e puramente storico (in contrasto però col punto di vista illuministico e anticristiano dell'inglese), Priestley ritiene che "lo stesso Gibbon sembra aver scritto la sua grande opera sulla decadenza dell'Impero romano più che altro per esternare, in forma cauta, il suo odio per il Cristianesimo". D'un tale odio non è più possibile dubitare dopo aver letto quei volumi senza pregiudizi, tenendo presente che Gibbon aveva partecipato fervidamente fin dalla fanciullezza ai problemi religiosi, e che i suoi maestri erano stati i deisti inglesi, perlopiù assai anticristiani.

Il suo odio e la britannica *respectability* (ma certo anche la prudenza) si congiunsero a tal punto che proprio l'ironia divenne la forma dominante della sua scrittura; questa ironia, oggi – dopo la coraggiosa azione di Strauß e di Feuerbach – non è più tanto gradevole come poteva ancora sembrare verso la fine del Settecento. Bisogna dunque tener sempre presente questo tratto basilare dell'ironia in Gibbon, se non si vuole fraintendere la sua cifra espressiva in centinaia di passi. Tutta quanta l'opera è contrappuntata da ironia, in dimensioni tali che gli esempi diventano superflui. Non la sanguigna, diretta ironia di uno Swift o d'un Liscow, che invita il lettore a porre ogni volta il contrario al posto del giudizio appena espresso; è piuttosto l'ironia alquanto artificiosa che si può percepire così spesso nei discorsi di Bismarck e che, ancora più evidente, si poteva afferrare dal modo in cui Bismarck teneva le sue allocuzioni: il giudizio sfavorevole viene espresso con parole così cortesi, che il lettore viene indotto ad inserirvene di quelle il più possibile scortesi. Per esempio, un greco invita il vescovo di Antiochia a ridestare una sola persona morta, impegnandosi allora ad accettare il cristianesimo. Al che Gibbon commenta: "È proprio singolare che quel prelato ritenesse opportuno respingere un tale sincero e ragionevole invito." Sarebbe facile mettere insieme un lungo elenco di orripilanti storie di martiri; nondimeno, dice Gibbon, "ho i miei dubbi su quanto di quelle narrazioni dovrei riportare, fintanto che io non sia ancora convinto di quante ne dovrei credere."

Th. Paine – È chiaro: l'aristocratico Gibbon, che pure detestava la Rivoluzione, si riconosce il più apertamente possibile nell'ateismo. A lui si contrappone un inglese democratico – anche lui espatriato – che, come giornalista e scrittore, combatté e scrisse per l'indipendenza dell'America e per i diritti umani, contrastando aspramente l'ateismo nei suoi scritti. Thomas Paine (nato il 1737 presso Norfolk, morto il 1809 a New York) contribuì a fondare una specie di deismo senza Dio con uno scritto sulla teologia vera e immaginaria, nota col

titolo principale di "*L'età della ragione*". Il suo intento è quello di dimostrare, partendo dalla natura, l'esistenza di un essere che corrisponda suppergiù al concetto di Dio. Certo, il suo argomentare porta alla negazione di ogni rivelazione, ad una critica del concetto di Dio, o della parola di Dio. La scienza della natura è quindi l'unica teologia vera; una rivelazione non è potuta avvenire in un unico linguaggio, dato che le lingue dei popoli sono diverse nei diversi luoghi della terra, e per giunta non sono immutabili; nessuna lingua esclusiva potrebbe dunque servire ad una comunicazione immutabile e valida per tutti. La concezione di Paine sfociava in una psicoteologia superata già allora, e che era per quel tempo (1793) valida in quanto indirizzata contro l'ateismo; e tuttavia Lalande non aveva torto quando constatava, in quel libro, un ateismo non equivocabile.

"Ciarlatanerie teologiche" – Un volumetto, di cui non sono in grado di indicare l'autore, ci può mostrare quanto – anche in Germania – si fosse pronti a passi anticlericali all'epoca della grande Rivoluzione. S'intitola: "*Theologische Charlatanerieen*", pubblicato a Lipsia da Johann Georg Mößle nel 1789. Secondo l'uso dei commercianti librai, è probabile che il libriccino fosse stato stampato già l'anno precedente. È un piccolo dizionario che seguendo l'ordine alfabetico – da Abläße (indulgenze) fino a Zwangmittel (mezzi di costrizione) – per 136 modeste paginette sobilla contro il clero e contro la Chiesa cattolica, facendo anche istigazione vera e propria: con l'aiuto di questo scritto "tutti gli uomini, e persino le signore" sarebbero in grado di rispondere a fondo ad un'infinità di importanti quesiti. Qui si tratta solo d'una traduzione; l'autore dell'originale – un francese – è stato per questo condannato alle galere a vita; il traduttore non si augura certo la stessa sorte, dichiarando di non essere un ateista e di rispettare oltremodo la religione e i suoi degni servitori.

L'unico espediente, con cui l'autore cerca di operare, è una superficiale, diretta ironia, che però stanca e spesso non lascia trasparire un vero umorismo. In ogni modo, il volumetto rappresenta una risonanza della letteratura anticlericale in Francia e – non foss'altro perché poté vedere la luce in Germania – è abbastanza istruttivo da giustificare una selezione dei passi migliori. Il frontespizio è adorno di un'incisione in rame vistosamente leggiadra.

> "Le scomuniche, in passato, facevano l'effetto di incenerire qualcuno all'istante, talché i prìncipi ne morivano talvolta, come colpiti dal fulmine. Oggigiorno non si vedono più effetti così strabilianti

di tali anatemi; il che si spiega col fatto che la fede è diventata sulla terra sempre più rara."

"Idee innate si chiamano quei concetti che sono stati in noi inculcati da balie e da religiosi così precocemente, e poi ribaditi così spesso, che noi, con l'avanzare dell'età, crediamo di averli avuti sempre, anzi di averli concepiti già nel ventre materno."

"Tutti i cristiani sono fratelli, vale a dire che si accapigliano gli uni con gli altri per l'eredità del loro fondatore."

"Vi sono ciarlatani consacrati e non consacrati: solo gli ultimi sono impostori, mentre i primi sono tutte brave persone."

"Solo la Santa Inquisizione è ancora tollerante, giacché essa tollera tra i suoi tesori perfino gli averi di deisti e ateisti, purché i loro proprietari siano stati ormai purificati dalle fiamme."

"Essendo i teologi amici e confidenti della divinità, conoscono anche i più reconditi motivi di tutte le sue azioni, per cui giudicano che epidemie, fame, guerre e risse teologiche siano tutte a fin di bene per il genere umano."

"Spesse volte la religione cristiana è stata una religione del fuoco... talché prìncipi e autorità dovettero bruciare eretici o miscredenti, e i boia dare continuamente libri alle fiamme. In ogni caso, questo fuoco seguita a covare sotto la cenere."

"Dal momento che i religiosi sono reclutati per pensare per noi, il peggior delitto per loro è quello di pensare con la propria testa."

"Le campane sono strumenti teologici, ovvero roboanti, destinate a stordire le persone vive e ad indurre i defunti a massicci versamenti pecuniari. Le campane sono brave cristiane, in quanto sono state battezzate."

"Qualche volta, si usa la parola "Dio" per dire sacerdote; in questa accezione, dunque, più spesso la parola Dio è in effetti la parola del sacerdote, l'onore di Dio è l'orgoglio del prete, la volontà di Dio la volontà del religioso... e la cassetta delle elemosine è lo sportello di cassa del clero."

"Errore è ogni modo di pensare che non coincida con le opinioni del clero (...) Di conseguenza, la pena più appropriata è il fuoco, in

quanto esso illumina con forza, e riconduce sulla retta via chi è abbastanza sciocco da impigliarsi negli errori. Ma oggi, con l'attuale rincaro del legname, si cerca di ammaestrare gli erranti limitandosi a persecuzioni, calunnie e tranelli, affamandoli e assetandoli."

"I conventi di monache sono un'istituzione assai benefica per liberare le famiglie, e specialmente quelle del maggiorasco, da sorelle e zie che hanno in sovraccarico."

"I laici sono spesso le bestie da soma del clero. La cosa più strana, in questo fatto, è che di solito il cavaliere alimenta il suo animale, mentre in questo caso la tradizione comporta che sia l'animale a procacciare gli alimenti al padrone."

"Un cristiano non dovrebbe avere passioni, all'infuori di quelle che gl'inculcano i suoi teologi."

"I filosofi buoni a nulla hanno la sfrontatezza di mettere gli uomini in guardia dal fatto che in questo mondo qualcuno gli svuota i sacchi, nel mentre gli s'impone di tenere lo sguardo fisso verso l'alto."

"Per Roma, i protestanti sono eretici meritevoli delle fiamme; in compenso, questi hanno la consolazione di essere ortodossi nei loro paesi, e persino di bruciare i loro avversari nella fede, quando i loro concistori sono abbastanza potenti. Ciò che agli occhi del clero cattolico rende così esecrabile l'eresia protestante, è il fatto che i protestanti paghino così male i servitori della loro Chiesa."

"Nei paesi cristiani, gli attori sono vittime dell'anatema. Si dice che la causa di ciò sta nel fatto che i loro nemici hanno l'esclusivo privilegio di recitare solo essi dei pezzi teatrali."

"La classe sacerdotale possiede due spade per condurre gli uomini sulla retta via. Ma si assicura perfino che, ove fossero insufficienti queste due spade, essa tenga sempre pronto un piccolo pugnale di riserva."

"Mezzi di coercizione sono astuzie estremamente spiacevoli di cui il clero suole servirsi per invitare coloro che non hanno fede ad abbracciarne una. Essi consistono nel portare le persone sulla retta via verso la beatitudine per mezzo di imprigionamenti, torture, oppure con le cannonate."

Il tono perlopiù non scientifico, incline alla spiritosaggine, di questo libro, non ci dovrebbe trarre in inganno circa la sua importanza storica; manifestamente, l'ironia a buon mercato era ben calcolata per la massa di lettori comuni, che non poteva essere soddisfatta né dalla critica austera e contegnosa degli illuministi né dall'eletta Weltanschauung di un Lessing, di un Herder o di Goethe.

Alla rappresentazione degli effetti della rivoluzione sulla Germania io devo tuttavia premettere ancora alcune informazioni su un uomo che visse e operò in Germania, morì negli anni del Terrore (1794), pur essendo francese di nascita, eppure, per mezzo dei suoi libri e per l'atteggiamento dei suoi amici in Germania, contribuì molto alla diffusione delle concezioni areligiose.

MAUVILLON – Parliamo di Jakob Mauvillon, di puro sangue francese, dato che anche la madre era nata sì in Germania, ma da genitori entrambi francesi. Il padre, oriundo da Tarascona, si guadagnava da vivere con l'insegnamento della lingua francese presso l'Università di Lipsia. Qui, nel 1743, nacque suo figlio Jakob, che da ragazzo cercò di far carriera nell'esercito, dove fu spesso impiegato come insegnante, solo di rado come ufficiale effettivo, pur raggiungendo anche qui il grado di tenente colonnello. Iniziò la sua carriera di scrittore con traduzioni di opere politico-economiche che, all'epoca, fecero scalpore in Francia; dal 1774 tradusse in tedesco la "Histoire philosophique des deux Indes" di Raynal, giunta ad effimera celebrità, e (nel 1775) le stimolanti "*Considérations sur la formation et la distribution des richesses*" di Turgot. In seguito, Mauvillon scriverà alcuni libri sul sistema fisiocratico, ma anche saggi sulla storia della guerra: trattati sull'influenza delle armi da fuoco sull'arte della guerra, nonché sulla Guerra dei Trent'anni.

Ricca di conseguenze fu per lui la conoscenza con Mirabeau, iniziata nel 1786 a Braunschweig; Mauvillon collaborò infatti all'opera storica di Mirabeau sulla monarchia in Prussia, non solo come raccoglitore di materiali; il capitolo sulla tattica della fanteria prussiana è difatti un lavoro autonomo di Mauvillon. Dalla comune attività si sviluppò un rapporto di amicizia, la cui testimonianza è leggibile in un carteggio. Mirabeau morì nell'aprile 1791, Mauvillon non molto dopo, nel gennaio 1794; nel frattempo, l'entusiasmo del ceto medio tedesco per la Rivoluzione francese si era raffreddato quasi d'improvviso. Mauvillon venne sospettato di sentimenti eversivi, e certo per questo rese pubbliche le lettere che aveva ricevuto da Mirabeau. Per Mauvillon, se fosse vissuto più a lungo, la fama di libero pensatore in fatto di religione, che ormai si portava appresso dappertutto, avrebbe potuto comportare molti più rischi. Egli non scrisse libri ateistici, è vero, ma fu il capo spirituale d'un gruppo di amici ai quali

la mentalità libertaria degli Enciclopedisti francesi era letteralmente entrata nel sangue.

L. A. Unzer – Quale specialista di storia letteraria, Gervinus aveva ragione quando subordinava i mediocri personaggi della cerchia di Mauvillon ad una scuola di Wieland, includendovi anche quel Ludwig August Unzer, morto precocemente, che nel 1771 – insieme con Mauvillon – pubblicò alcune lettere critiche sulla letteratura tedesca. Questa nuova generazione, di cui Heinse divenne il maggiore talento, si era formata in realtà su Wieland, conosceva appena il vero Lessing, era invaghita della sensuale bellezza di Ariosto, e andava orgogliosa di aver posto un impietoso epitaffio al sopravvissuto Gellert.

Ma la peculiarità di questi scrittori tedeschi non era tanto la loro immediata dipendenza da Wieland, quanto piuttosto la loro indiretta filiazione dai liberi pensatori francesi, dai forti ribelli avversi ad ogni venatura cristiana nel pensiero e nella poesia. Sulla reale opinione di Unzer, in particolare, noi siamo bene informati grazie al "*Mauvillons Briefwechsel*" //Carteggio di Mauvillon//, pubblicato nel 1800 dal figlio di Mauvillon, col proposito invero di attenuare l'accusa di radicalismo politico; Mauvillon era stato ufficiale dello Stato maggiore, e di lui non si doveva continuare a dire che – essendo lui pure figlio d'un ufficiale – avesse violato il giuramento alla bandiera con una inclinazione per i regicidi. Vedremo che c'era in ciò qualcosa di vero: che Mauvillon faceva davvero parte dei giacobini tedeschi e che, quale collaboratore di Mirabeau, ebbe certamente un ruolo nelle vicende europee.

In ogni caso, Unzer non riuscì a vedere la Rivoluzione; negli anni dei suoi rapporti letterari e d'amicizia con Mauvillon trova espressione il sentimento di ribellione solo contro il costume e la religione. I poeti di questa cerchia – più di tutti Heinse - calpestano a gara i nuovi geni tempestosi, disdegnano il matrimonio e la filantropia, mentre i giornalisti annunciano libertà di pensiero e princìpi non cristiani. A questa cerchia venne attribuito un libro temerario "Revision der Philosophie" //Revisione della filosofia// (di Meiners). Le recensioni delle Frankfurter Gelehrten-Anzeigen – in cui il giovane Goethe si fece conoscere come critico – scrissero cose molto lusinghiere, in occasione d'uno scritto di Mauvillon e di Unzer, a proposito di Unzer e dei suoi compagni.

Unzer e Goethe – L'autore del saggio (datato 21 febbraio 1772) è stato certamente lo stesso Goethe, e non Merck; i ricordi personali delle lezioni di Gellert lo provano senza equivoci. Lo scopo dell'articolo è di salvare, negli autori del carteggio preso in esame (Mauvillon e Unzer), due eretici dai quali il pubblico

era stato messo in guardia come da nemici di Gellert, della virtù e della religione. Il giovane Goethe lascia chiaramente intendere che i princìpi dei due corrispondenti sono anche i suoi, nonché di tutti quanti "i cosiddetti spiriti liberi nelle questioni del genio". Goethe sembra qui ignorare che almeno uno dei due corrispondenti è lui stesso poeta; in ogni caso, egli apprezza moltissimo l'iconoclastia contro Gellert, giacché la paragona ad un processo fermentativo che aiuterà a generare gusti e sentimenti tedeschi.

Nella storia dell'arte poetica tedesca, certamente, ad Unzer non può toccare uno spazio molto significativo; ma nella critica d'arte, o nell'estetica, del suo tempo ha certamente avuto un ruolo importante, e in più – nella schiera del pensatori liberi – fu uno degli esponenti più determinati e più animosi. A dire il vero, l'atteggiamento critico che egli assunse nei confronti di Gellert è già rapportabile al suo radicalismo religioso. Unzer non poteva sopportare che Gellert, mentre era in vita e ancor più dopo la sua morte, venisse celebrato come un genio; in Germania, proprio in quel periodo, si andava ridefinendo il concetto di "genio", e quindi Unzer non aveva tutti i torti nell'osteggiare il Gellert favolista e moralista; ma proprio i suoi decantatissimi "*Geistliche Lieder*" mettevano nelle mani di Unzer la dimostrazione che Gellert era un mediocre scrivano, senza una scintilla di genialità. Delle sue stesse poesie Unzer non aveva una grande opinione; con un certo orgoglio, invece, guardava alla propria opera critica, sapendosi nel giusto di fronte agli estimatori di Gellert.

Tutta la sua passione e tutte le sue forze erano però rivolte al libero pensiero religioso; solo che non gli toccò in sorte di mandare a compimento qualcuno di questi suoi progetti di ribellione. Non gli mancava di certo l'energia dell'intelletto, ma non c'era in Unzer il cuore saldo e la tenace volontà di superare le resistenze in Germania e nella sua cerchia più prossima: sua madre, di famiglia nobile, e anche la sorella di lei, divenuta poi sua matrigna, erano bensì abbastanza illuminate da comprendere i più pavidi razionalisti tedeschi (Spalding, Semler, Teller); tuttavia Unzer – avanzando, da non cristiano, oltre queste mezze misure – non arrischiò un'aperta professione di fede dinanzi ai suoi conterranei, né di fronte ai suoi familiari. Non fu solamente la sua malattia ad impedirgli di realizzare una Biblioteca degli spiriti liberi, o iniziative analoghe.

Non esisteva ancora uno spirito pubblico, in Germania. Ciò si potrebbe interpretare in modo tragico, se non vi fosse stata codardia nel fatto che in Germania – all'epoca di Federico il Grande – uomini del tipo di Mauvillon e Unzer occultavano e sperperavano, in carteggi e in dialoghi riservati, quei pensieri che parlavano al mondo forte e chiaro ormai da due generazioni in Inghilterra, e da una generazione in Francia. Doveva arrivare un lottatore come

Lessing per colmare questa angustia del destino tedesco: ma solamente per se stesso o, nella migliore delle prospettive, solo per la Germania, non ancora per il mondo.

Il coraggio di Unzer – In una lettera (del giugno 1773) Unzer fa una spassosa professione di fede, dopo aver menzionato il suo deistico scritto "Vermächtnisse für Zweifler" //Eredità per scettici//.

"Ritengo ottima cosa scrivere contro la religione...Fra tutte le religioni giudico eccellente quella di Zoroastro, e sono propenso a giustificare l'adorazione del sole. Al saggio, comunque, non è lecito riconoscere alcuna religione al di sopra di sé."

Unzer sa che non gli resta molto da vivere, guarda con filosofica tranquillità alla sua incalzante decadenza fisica (per tubercolosi polmonare), rinunziando già per questo ad evolversi come poeta; e tanto più energicamente, dunque, elabora dei progetti per demolire la fede cristiana per mezzo di riviste libertarie. In questo compito, i suoi più cari fiancheggiatori sono per lui Mauvillon e il conte di Schmettau a Plön: "l'unico dichiarato spirito libero della Germania"; sennonché Unzer teme che Mauvillon si lascerà distogliere dalla sua donna dal "bel progetto di cancellare la religione cristiana". Solo poche settimane prima della morte (morì nel gennaio 1774) compone un epitaffio per la sua tomba (o almeno lo fa conoscere in questo periodo), il cui valore poetico è pressoché nullo, mentre quello concettuale meriterebbe la stessa fama di cui godono alcuni versetti di Voltaire.

> "Un filantropo, un cristiano e un uomo probo:
> Così si conclude ogni panegirico.
> Se un giorno la musa parlerà di me
> Non permetto per me un encomio siffatto
> Che qualunque persona
> Può ottenere a buon prezzo.
> Di me, i posteri leggano questi attributi:
> che non fui *né filantropo né cristiano.*
> Se poi un uomo di tal fatta
> Si possa dire pure probo e onesto
> Lo dirà il mondo avvenire.
> Perlomeno, io tale sono stato."[64]

64. Il carteggio di Mauvillon è stampato in forma talmente sciatta, che è sembrato necessario, qui e in altri momenti, rivedere e correggere tacitamente non poche insensatezze.

Fedele al proprio libero pensiero, Unzer morì senza farsi assistere da religiosi; la sua famiglia volle impedire che fosse divulgato il suo carattere di libero pensatore, e s'indignò specialmente delle vociferazioni sul blando suicidio che avrebbe commesso per porre termine alle proprie sofferenze.

Anche il libero spirito Diez, allora attivo a Magdeburgo come insegnante privato, fece parte dei giovani amici di Mauvillon. A questo Diez noi dobbiamo le informazioni sulla fine di Unzer; ad un cenno, secondo cui alla tubercolosi si sarebbero sommati anche i postumi della lue, Diez collega la seguente osservazione, estremamente non cristiana: "Da quando i cristiani hanno trasformato l'America in un mercato cristiano, in camera di essudazione (mezzo curativo contro la sifilide) e insieme casa di culto, è sicuramente un caso eccezionale attraversare indenni i boschetti di Citera."

VON KNOBLAUCH – Solo dopo lo scoppio della grande Rivoluzione (1791) entra nella schiera dei corrispondenti di Mauvillon un certo signore von Knoblauch, consigliere di giustizia di Nassau. Anch'egli è un libero pensatore appassionato, alquanto invadente, il quale progetta una vasta opera contro "la religione giudaico-cristiana", tenendosi in contatto con tutti gli spregiatori della religione in Germania. Sennonché non riesce a concretare che una serie di aforismi di cui egli cosparge le sue lettere. A ben guardare, egli è un deista consequenziale, che però rivendica coraggiosamente la qualifica di ateo. "Verrà il tempo in cui si vedrà chiaramente come la polemica tra deisti e cosiddetti ateisti, i quali sono a ben guardare i filosofi più conseguenti, altro non era se non una guerra di parole.

Per Knoblauch, la causa di ogni pensiero e di ogni movimento ci è sconosciuta, e anzi deve restarci sempre ignota: "Orbene, se l'ateista (o come io preferirei dire: l'avversario dell'antropomorfismo teologico) si mantiene all'interno di questi modesti confini, egli sarà pienamente coperto da tutti gli attacchi dei deisti. Non si può avere la meglio su di lui senza cadere in un ridicolo dogmatismo, le cui azzardate asserzioni egli può facilmente rintuzzare come indimostrabili." La teologia non è una vera scienza, dato che il suo oggetto non può esserci mai dato o rappresentato in un'esperienza possibile. Se un giorno egli dovesse credere in certe assurde narrazioni degli evangelisti, da quel momento una qualsiasi fiaba di gnomi e di fate sarebbe per lui un vangelo.

Von Knoblauch lavorò anche ad una piccola opera sul suicidio. Per il resto, fu naturalmente un ammiratore cosmopolita della Rivoluzione: "Qualora la Rivoluzione francese dovesse fallire miseramente, ebbene, non vorrei vivere un'ora di più."

Teofilantropi tedeschi – In questa corrente rientra altresì il cosmopolitico "*Gottesverehrungen der Neufranken oder Handbuch der Theophilanthropen* (...)" //Adorazioni divine dei nuovi Franconi ovvero Manuale dei Teofilantropi//, Edito da J. L. Friedel. In Magonza, nell'anno VI della Repubblica di Francia.

Nel bel mezzo dell'anno in cui Georg Forster moriva inebriato di passione per la grande Rivoluzione, e Görres – quasi sul punto di riconvertirsi – operava con entusiasmo per la riunificazione dei territori a sinistra del Reno con la Francia, cioè nel 1797, apparve in Germania la succitata traduzione d'un catechismo deistico che era uscito a Parigi nel Vendemmiaio dell'anno V (settembre 1796). Bisogna qui rammentare che i Francesi, in quel periodo, avevano già barattato la lotta accanita contro il clero con la ricerca di una nuova forma religiosa, divenendo lentamente maturi per la restaurazione del cattolicesimo da parte di Napoleone.

Solo un anno dopo questo piccolo catechismo tedesco della teofilantropia, apparve in Germania (secondo la seconda edizione originale di Lipsia, del 1798) un più corposo breviario o messale della nuova setta, avente per titolo "Religione e usanze liturgiche della recentissima Comunità dei devoti e Filantropi in Francia". In entrambe le occasioni, mi sono richiamato con piacere alle due edizioni tedesche, perché non sono affatto conosciute, sebbene dimostrino con evidenza le ripercussioni originate dai moti francesi.

L'editore tedesco del "Grande Catechismo" vede benissimo qual è il punto cruciale della questione: il potere legislativo ha emesso decreti su decreti per togliere al popolo ogni materiale ricordo d'una divinità dominante e per fare – di una masnada indocile – dei deisti puri, dei filosofi morali; ma l'impresa non è riuscita. Adesso, la politica subentra di nuovo al posto della tirannide; ripristina la religione di Stato, già messa al bando, seppure con la sopportazione di altre confessioni; e il popolo si riconosce facilmente nella sua precedente religione, come in una vecchia abitudine. Ecco che ora è stata fondata una società di uomini pensanti, i quali aspirano all'unione di tutti gli uomini sotto i princìpi comuni a tutte le religioni; ciò che si è insegnato in quest'ambito era di massima, oltre all'esistenza di Dio (secondo la prova fisico-teologica), la morale semplice e comune al cristianesimo e al confucianesimo. Accanto a questa viene pure predicata (anche per la Germania) la forma di stato repubblicana.

Dopo la diffusione del "Piccolo catechismo" non era cambiato granché nella comunità, se così si possono chiamare questi individui appartati. Si era tramutato l'appellativo insopportabilmente barbarico di "Teofilantrofili" in quello più accettabile di "Teofilantropi", si era diventati statisti in modi inauditi, e ci s'illudeva che i membri della comunità fossero abbastanza numerosi per attrar-

re a sé – sotto il vessillo della tolleranza – tutte le positive comunità religiose; a tal fine non ci si stanca di inculcare come la Società dei Teofilantropi non costituisca una setta peculiare, per cui poteva essere in certo qual modo essere considerata, dai credenti di tutte le religioni, come una superiore unità.

GRANDE CATECHISMO – I quattro volumetti di questo Grande catechismo offrono, per le cerimonie e le feste dei Teofilantropi, oltre alla esigua dogmatica e l'ancor più tenue morale, un'antologia di inni, preghiere, prediche e meditazioni sulla natura che (comprese le poesie nell'originaria lezione francese) rappresentano certamente il colmo della tediosità e dell'insulsaggine.

Tuttavia, dietro il loro modesto valore, si nasconde pure una certa Realpolitik; ed io non riesco a togliermi il sospetto che l'autore del Grande Catechismo avesse di nuovo l'ambizione di diventare il fondatore di una nuova Chiesa deistica. Vero è che non si stanca di raccomandare rispetto e considerazione per ogni religione esistente per evitare – con la professione di teofilantropia – di urtare mai la sensibilità, o addirittura di suscitare inquietudini; nondimeno, a poco a poco, si insinuano nei suoi ammaestramenti i princìpi d'una Chiesa nascente. Senza anatemi, e senza troppo crude espressioni, si avanzano tuttavia determinate istanze: nella celebrazione liturgica non si dovranno tollerare cerimonie, nemmeno quelle più innocue, e nessun personaggio potrà essere rappresentato "giacché le persone più virtuose hanno pure le loro debolezze, e l'immagine di qualsiasi mortale non è degna di essere esposta nel tempio della divinità." Se già questo precetto contiene un dogma anticristiano, un'altra prescrizione ha l'effetto di dogmatizzare o di fossilizzare anche la nuova morale.

Sappiamo che i luoghi della devozione erano arredati quasi esclusivamente con tavole che, in brevi proposizioni, compendiavano tutta quanta la religione dei Teofilantropi. Le prime due "epigrafi" insegnavano, oltre ai dogmi del deismo (dio e immortalità), anche certi doveri: preghiera, amore del prossimo e – mentre le guerre della nuova Repubblica si protraggono ormai da anni – amor di patria. La terza iscrizione presenta una spiegazione utilitaristica: "Il bene è tutto ciò che ha per fine la conservazione o il perfezionamento dell'uomo", e analogamente suona la definizione del male. La quarta regola inculca i doveri dei figli verso i genitori e quelli dei genitori verso i figli. Il quinto precetto disciplina altrettanto brevemente il matrimonio; uomo e donna debbono rendersi felici a vicenda: le mogli dovranno vedere nei mariti i capi della casa, e i mariti ameranno semplicemente le loro donne. Per quanto semplici siano tutti questi precetti, non sarebbe tuttavia stato impossibile sostituirli con altri, anzi con altri migliori; lo ammette lo stesso autore del Catechismo, aggiungendo però

subito: "Ciò nondimeno non cambiateli, perché sono veri in linea di massima. Alle istituzioni religiose nulla nuoce tanto quanto le innovazioni."

E seguita a mettere in guardia dalle menti inquiete e superficiali che non vogliono accontentarsi di questi cinque regolamenti. "Non ammettete nessuno né per lezioni né per discorsi, e nemmeno quali membri delle vostre commissioni, qualora questi non abbia dichiarato preliminarmente di approvare la semplicità del rito teofilantropico, rifiutando di avanzare o di ascoltare proposte che mirino ad introdurre qualsivoglia modifica." Perché allora – dopo tutto il gran parlare di tolleranza – riavremmo d'un colpo la Chiesa intollerante che sottomette tutti i suoi servi alla parola scritta. Quando un innovatore, per esempio, voleva abolire la credenza nell'immortalità, o rendere internazionale la religione teofilantropica, oppure promuovere uguali diritti per le donne, a costui, anche in questa Chiesa liberissima fra tutte, veniva tolta la parola, e gli si sbarrava la strada verso la direzione della comunità ecclesiale. Ma la Realpolitik di Napoleone ha fatto in modo che questa Chiesa deistica non si propagasse; e la Francia tornò ad essere cattolica. La Germania, invece, ridivenne bigotta. Tuttavia, in forma indipendente dalla nuova Chiesa filantropinica, ci sono stati pure amici tedeschi della verità e dell'umanità, tra i quali soprattutto Mesmer merita di essere onorato.

Paalzow – Prima, però, conviene ricordare un altro iconoclasta tedesco: Christian L. Paalzow. Il libro in cui trovano la loro espressione – totalmente nello stile della Rivoluzione francese, senza profondità alcuna – sentimenti antichiesastici e miscredenza, Paalzow non osò pubblicarlo col suo vero nome; esso uscì nel 1796 a Cölln sotto il titolo "*Philosophische Geschichte des Aberglaubens, herausgegeben von dem Verfasser des Hierokles*" //Storia filosofica della superstizione, pubblicata dall'autore di Ierocle//. Stando alla breve introduzione, si tratterebbe di una traduzione da uno scritto inglese del 1709, il cui autore si chiamerebbe Trenchardt (che dicesi morto nel 1723) e che io non riesco a reperire; ma per me, per motivi che sarebbe troppo lungo esporre, è certissimo che di tale scritto Paalzow non è soltanto l'editore, ma anche l'autore. Per quanto si sforzi di travestirsi da inglese, tutta l'atmosfera era quella possibile solo dopo la Rivoluzione francese, e non certo quella inglese di cent'anni prima.

Determinante, per il punto di vista di questo libero spirito, è il fatto che il concetto di superstizione viene equiparato dappertutto a quello di religione e, in particolare, che non solo le gerarchie cristiane, ma la stessa dottrina cristiana viene combattuta con estremo accanimento. Ecco il pensiero fondamentale: la superstizione, ovvero la religione, non può essere riformata in alcun modo, e la

sua completa abolizione è necessaria sia per il benessere degli Stati sia per la felicità dell'individuo. Ma non intendo soffermarmi nella critica di certe banalità illuministiche, fornendo piuttosto un'idea della forza del libro allineandone i passi più incisivi.

"STORIA DELLA SUPERSTIZIONE" – La religione è il vero vaso di Pandora, da cui si è riversata ogni calamità. L'uomo è superstizioso perché è pieno di paure, ed è così impaurito perché è ignorante. Chi teme il suo Dio è capace di tutte le intemperanze in quanto presuppone che Dio sia pieno di vizi, di malvagità e di pessime intenzioni. Individui ambiziosi, fanatizzati o malintenzionati, hanno usato la miseria, la paura e la stupidità dei popoli per costruire divinità ed imporre una liturgia. Un Dio di tal fatta era un monarca egoista, geloso del proprio potere e facilmente irascibile, il quale non conosceva altra legge al di fuori del proprio capriccio. Il Dio degli ebrei non era meno predatore e meno intemperante degli dèi pagani. La concezione d'un Dio spaventoso ha spinto popoli anche illuminati fino alla follia di credere che Dio abbia fatto, della morte del proprio figlio, la condizione del suo perdono; e ciò è indiscutibilmente il supremo livello della demenza teologica (p. 23).

Non vi può essere una religione vera. Solo la più stupida follia, solo la più ridicola tirannide può osare di stabilire quale individuo o quale popolo abbia sognato nel modo migliore, e quale fantasticheria debba servire da precetto al resto dell'umanità. Tutte le rivelazioni ci presentano un Dio inintelligibile, e ci rinviano all'autorità di persone che non sono legittimate a sufficienza. Inoltre, una speciale rivelazione riguardante un popolo eletto annienta la concezione d'una giustizia divina. Invece di palesarsi personalmente dall'alto dei cieli, manifestando così direttamente la sua volontà a tutti i popoli (cosa che neppure avrebbe posto fine alle contese infinite sull'interpretazione), Dio ha impiegato il mezzo peggiore, e più sospetto, di manifestarsi a singoli individui. Tutte queste manifestazioni, però, sono puerili e irragionevoli, indegne anche d'una persona saggia ed equilibrata. (p. 42).

E neppure è significativa la differenza tra gli idolatri e gli adoratori dell'unico Dio. I maggiori avversari dell'idolatria adorano col cuore e col verbo un pane consacrato in cui si dovrebbe celare lo stesso onnipotente Iddio (p. 56). Ma i politeisti sono sempre stati assai più tolleranti dei monoteisti.

Religioni antiche, e divenute col tempo spregevoli, hanno fatto posto a nuove follie. E solo il prestigio, la doppiezza, la violenza ed altri artifici di sacerdoti sono stati immutabili attraverso i tempi. Non v'è quasi un solo angolo della terra dove la rapace ingordigia dei sacerdoti non abbia versato fiumi del sangue

dei popoli. I tempi migliori e più auspicabili per la classe sacerdotale sono stati quelli in cui i popoli – istupiditi fino alla condizione del gregge – vedevano solo con gli occhi dei loro pastori. I governanti dispotici godevano del favore dei sacerdoti diventando, in compenso, protettori e garanti della superstizione. In ogni tempo, i sovrani più iniqui hanno avuto molta religione.

CRIMINI RELIGIOSI – Dispotismo e religione inquinarono i costumi. L'uomo si costruì un Dio della medesima natura di cui lui era fatto; solo che questo essere "umanizzato" non era sottoposto, com'era invece l'uomo, ai doveri (p. 142). E questo Dio, scarsamente morale, divenne il modello ideale dei re. Tutte le guerre sono esiziali, ma le guerre di religione sono le più atroci fra tutte. E la religione cristiana – che pure si spaccia per un pilastro della moralità – è costata al mondo molto più sangue di tutte le religioni che ufficialmente hanno imposto i sacrifici più abominevoli (p. 166). L'Europa venne inondata dal sangue degli adoratori dello stesso Dio. Il mondo antico del paganesimo non conobbe mai tali nefandezze. Con discreta certezza, si potrebbe predire il prossimo crollo del Cristianesimo. A lui, Paalzow, è toccato in sorte di escogitare libri simbolici, formulari di fede e quant'altra roba del genere che, sotto gravi pene, dovettero sottoscrivere coloro il cui modo di pensare era sospetto ai potenti della Chiesa. (p. 171)

Questo non era solamente un abuso della religione, anzi era insito nella sua natura. Ciascuna religione esige quale sacrificio supremo il totale rinnegamento della ragione. Una superstizione che ha per oggetto della sua venerazione un Dio spaventoso, sleale, spietato e bramoso di sangue, deve necessariamente generare – in tempi brevi o lunghi – seguaci entusiasti, esaltati, oppure depressi e paranoici. Sopportare una religione vuol dire sacrificare l'onore di Dio alla politica umana, obbrobriosa ai suoi occhi. La tolleranza, dunque, non si concilia con nessun esclusivo sistema religioso, men che meno col Cristianesimo, la cui essenza è uno spirito di annientamento. Perseguire i diversi, a questo punto, diventa dovere. Nella presunta offesa arrecata al monarca celeste, solo gli indifferentisti possono restare tranquilli e imperturbati. Ogni persona che sia abbastanza vanagloriosa da ritenersi la favorita del proprio Dio non può non disprezzare almeno tutti coloro che non godono un simile privilegio. Un cristiano tollerante, dunque, è un individuo che rinnega i suoi princìpi; un sacerdote tollerante è un uomo che disconosce il proprio interesse.

Resta da chiedersi solo se, malgrado tutto questo, non si potrebbe inventare una religione veramente pacifica, promotrice di moralità. No! Ciascuna religione richiede di necessità un Dio irascibile, che si debba e possa rabbonire.

Non esiste alcuna religione esente da contraddizioni, secondo natura, secondo razionalità: "Quando ci vogliono far credere qualcosa di quella religione naturale, la cui utilità certe persone esaltano grandemente, io rispondo che non esiste una religione naturale." Di conseguenza, neanche una delle religioni può diventare un fondamento della morale. Un pagano che avesse eletto il suo Dio a modello ideale non sarebbe stato virtuoso; eppure Giove era di gran lunga meno infido e meno maligno del subdolo Dio degli ebrei e dei cristiani.

Non appena la religione subentra al posto della morale, si trovano solamente devoti privi di virtù. Attraverso l'abietta compiacenza della religione la vita del vizioso diventa un vortice di delitti e conciliazioni. I sacerdoti hanno inventato atti e disegni criminosi, configurandoli in una tariffa e decretando fino a che punto era lecito offendere l'Altissimo; in modo assai impudente, costoro ritengono false virtù tutti quei pregi che non derivano dalla fede. Per i cristiani, il santo è un malvagio vile ed infame, un persecutore disumano, un martire folle o un teologo mentecatto. La loro religione annienta la morale. Spesse volte, lo zelatore ignorante e in buona fede è da temere ancora di più dell'impostore e dell'ipocrita.

Qualche volta, nondimeno, la religione collima con la ragione; per raggirare con sicurezza gli uomini, è pur necessario conciliare la menzogna con la verità. Tuttavia i mali della religione sono incommensurabili come l'oceano, di fronte al quale il bene – quello che essa è in grado di fare – è come una goccia.

La felicità degli Stati è stata distrutta dalla coalizione tra tiranni e sacerdoti; ma anche la felicità del singolo è resa impossibile dall'influsso della religione. Chi intende adoperare la propria ragione al fine di difendere la religione, viene costretto ad una deformazione; lo stesso Locke vi si conformò, quando scrisse il suo libro sulla ragionevolezza del cristianesimo: "Follia e raziocinio non sono fatti l'uno per l'altra." (p. 322) No, l'uomo non può vivere sereno adorando un Dio flagellato e inchiodato sulla croce! La religione, insomma, non è suscettibile di migliorie.

Sulla Riforma, inoltre, Paalzow non la pensa più favorevolmente che sul Cattolicesimo.

"Quali e quanti beni non avrebbero potuto creare i nostri Riformatori se, anziché attaccare alcune ridicole dottrine della Chiesa cattolica, avessero usato la loro testa per togliere di mezzo il Cristianesimo, che da troppi secoli ormai ha spinto nel baratro le nazioni europee!". (p. 347) Riguardo alla divinità non ci si può fare alcun concetto giusto e sensato, per cui non se ne dovrebbe parlare mai. Soltanto i tiranni traggono vantaggi dal mantenimento dell'attuale superstizione. Per reprimere la libertà di pensiero, costoro non potrebbero fare

nulla di meglio che dare ordine ai sacerdoti di schiacciare il cervello ai neonati già nel battesimo. (p. 358)

Il fatto che questo scritto incendiario restasse senza effetto in Germania, è senz'altro comprensibile: governi e intellettuali erano ostili a questi princìpi, e il popolo era tutt'altro che preparato a riceverli; ma che il nome d'uno scrittore come Paalzow potesse cadere nell'oblìo più totale (e che io dovessi scoprirlo solo di recente) è certamente un pessimo sintomo del pregiudizio dominante nella nostra storiografia ufficiale.

"Estetica del cristianesimo" – Paalzow non mutò mai i suoi sentimenti, limitandosi a farsi più cauto nel periodo della sfrenata reazione che subentrò alle guerre di liberazione. Solo cinque anni prima della sua morte, nel 1819, pubblicò uno strano libro – "*Das ästhetische Christentum*" – che un lettore disattento accantonerà con stizza dopo averne sfogliate le prime pagine, ritenendolo una congerie di notizie erudite sulla promozione della devozione ecclesiale da parte delle arti. Non si avverte infatti, di primo acchito, l'ironia con cui l'autore tratta la sua materia. Più si procede nella lettura e più si vede con chiarezza che Paalzow mira a ridicolizzare la religione del sentimento di Schleiermacher e dei romantici, riuscendo solo più avanti a rendere evidente questa sua tendenza. In questo, egli è un satirico della tempra di Liscow; ma il successo non poteva arridergli, perché ebbe troppo pochi lettori in grado di collocarsi al suo stesso livello. Inoltre, fu troppo pavido nel suo gioco a nascondersi; solo nella seconda parte l'intento satirico fa qua e là capolino, talvolta con forza sconcertante.

Solo pochi esempi, giusto per darne un'idea, si lasciano estrapolare dal contesto. Ecco dunque (a pagina 190) che la salvezza del mondo resta un segreto di famiglia tra padre e figlio, fino a che non salta la fiducia, e finché non si dissolvono quelle calamità calate nel mondo col peccato di Adamo (morte, malattia, guerra, epidemie), quando "gli uomini condussero una vita paradisiaca, quale ci dimostrerebbe la nostra stessa esperienza, se noi avessimo la fede a ciò necessaria." E così il mantenimento di antiche formule di preghiera si raccomanda solo col fatto che esse sono familiari al popolo: "ed ammesso pure che, pregando, esso non pensi a nulla, almeno crede di pensare a qualcosa, dal momento che le sa a memoria, come avviene del padrenostro con quasi tutti i cristiani." (p. 266)

È infatti assodato che la fede non può essere promossa da nient'altro di meglio che dall'ignoranza, tanto che la fede in sé e per sé consiste – come insegnano diversi teologi – nell'ignorare del tutto la materia in cui si dovrebbe credere. (p. 287) La classe sacerdotale dovrebbe esigere l'esclusiva sorveglianza su tutte

le tipografie e su tutte le scienze; tuttavia, anche senza una tale coercizione esterna, la religiosità del popolo si può realizzare con un'educazione mirata a tal fine.

Quale modello per l'insorgenza del sentimento religioso per assuefazione si rimanda assai arditamente alla conclamata usanza dei contadini ungheresi, i quali avvezzano nei loro tacchini l'istinto alla cova stendendoli con le zampe legate sopra le uova; successivamente si consolidano voglia e delizia del covare – alla stessa stregua del sentimento religioso – mediante imitazione ed ereditarietà; e l'inclinazione religiosa dei devoti si rafforza in maniera speciale quando il suo contenuto è di natura tale da poter soccorrere la fede e l'impulso religioso con una buona alimentazione corporale, e più ancora con buone bevande alcooliche. (p. 309) A questo punto, negli ultimi capoversi del libro, l'ironia si intensifica quasi alla lettera fino alla folle proposta in cui culmina questa "Storia della superstizione". Ed è questa concordanza che mi ha fatto conoscere, per la prima volta, Paalzow come autore della storia della superstizione.

Come l'usanza di certi popoli antichi di allungare il cranio dei loro bambini condusse ad una sorta di naturale vivaio di macrocefali, come la moda dei piedi piccoli divenne presso i Cinesi un allevamento genetico, parimenti sarebbe possibile, con una pressione sul cranio, ingenerare nei neonati uno stato di sonnolenza, una diminuzione della vivacità naturale nell'infanzia, sempre invisa alla fede. "Questa pressione, che si potrebbe far seguire immediatamente all'esorcismo del diavolo nel battesimo, potrebbe esser chiamata assai opportunamente la pressione fideista."

Mesmer – Con una certa sorpresa il lettore – come già prima l'autore – scoprirà, sul cammino degli illuministi per metà tedeschi e metà francesi, un uomo che fu famoso (o famigerato) quale inventore o precursore d'una nuova fede nei prodigi, tanto che per questo fu perseguitato dagli scienziati: il medico Franz (o, erroneamente, Friedrich) Anton Mesmer (1734-1815)[65] l'araldo del

65. Con tutta certezza, Mesmer aveva ricevuto i nomi battesimali di Franz Anton, come attesta la registrazione nel registro ecclesiastico di Iznang. Il fatto che il titolo dell'unico libro che contiene tutti gli scritti importanti di Mesmer, rechi i nomi Friedrich Anton, può essere stato un errore di trascrizione o di memoria di Wolfart; il quale, evidentemente, non si curava di siffatte piccolezze, indicando, altrettanto erroneamente, Weiler come luogo natale di Mesmer. Weiler era la comunità parrocchiale nella circoscrizione di Radolfzell, cui apparteneva Iznang; più enigmatico è il fatto che il diploma di laurea di Mesmer (del resto sottoscritto tra gli altri da van Swieten quale preside della facoltà di Medicina) faccia nascere il dottorando a Meersburg, nella Svevia, dove Mesmer sarebbe morto quasi 50 anni dopo.

magnetismo animale. La battaglia per le sue teorie, condotta cent'anni orsono con estrema virulenza da ottusi artigiani dell'arte medica e dai discepoli stessi di Mesmer, ancora più ottusi e talvolta perfino truffaldini, è oggi spenta del tutto; e da quando una delle più importanti osservazioni di Mesmer (chiamata ora ipnotismo) è stata elevata al rango di fatto scientifico da James Braid (1841) e dai suoi continuatori, di Mesmer si parla con la dovuta considerazione: lo si definisce ancora un visionario, ma non più un ciarlatano, associandosi suppergiù (ma naturalmente con parole diverse) al giudizio di Lavater: "Vi sono molte cose in natura, di fronte alle quali il filosofo deve mettersi il dito davanti alle labbra e starsene zitto."

Ebbene, io non ho né competenza né motivazione per esprimere un'opinione sulla tecnica curativa e sui successi terapeutici di Mesmer; ma mi sarà lecito, dopo un esame dei suoi scritti, esprimere il convincimento sulla sua personale sincerità, e sulla sua assoluta innocenza riguardo alle sciocchezze dei suoi imitatori, o stupidi, o bramosi di guadagni. In un punto fondamentale egli fu vittima, probabilmente, d'una autoillusione, come è stato già riconosciuto da Braid: lo stato ipnotico (chiamato da Braid molto più cautamente "neuripnologia", ma che Mesmer, con un non meno legittimo libero neologismo, poté chiamare sonno magnetico) dipende probabilmente solo dalla personalità della persona ipnotizzata, e magari anche da una tendenza della sua attenzione artatamente estorta, e non da una speciale energia emanata dall'ipnotizzatore; sebbene il problema della suggestione – sul piano psicologico – non sia ancora del tutto chiarito, e Mesmer, almeno soggettivamente, credesse davvero nel proprio potere.

Non tocca a me indagare se Mesmer prendesse da Ippocrate, da Paracelso, o da uno dei suoi immediati predecessori, la sua originaria tecnica che impiegava magneti metallici a scopi terapeutici, né stabilire se mutuasse quel suo primordiale influsso del Tutto su ogni fenomeno dell'organismo vivente – da lui affermato già nella sua dissertazione del 1766 – da Agrippa von Nettesheim, piuttosto che derivarlo da uno dei vecchi teologi che aveva conosciuto nella sua giovinezza, dedita a studi teologici; il fatto che già Leibniz avesse dichiarato questo *influxus physicus*, letteralmente inteso, come un giuoco di parole senza alcun senso, non preoccupava minimamente Mesmer il quale, per certi aspetti, metteva a nudo i concetti in maniera quasi consonante con la critica linguistica, inalberandosi con tutte le sue energie contro la superstizione verbale.

I seguaci che egli, dopo il suo rientro dalla Francia, si guadagnò in Germania, appartenevano invero alla cerchia del filosofi della natura; ma lui stesso non era un filosofo naturalista nel senso deteriore. A suo favore, infatti, parla appunto

la suaccennata diffidenza verso il linguaggio.

Ambivalenza di Mesmer – Non c'è dubbio che, nella sua testa, si mescolassero ancora una volta scetticismo e misticismo. Come medico, in più, Mesmer proveniva dalla scuola di Vienna che in quel tempo contava tra i suoi maestri un van Swieten e un de Haen. Talché, già a Vienna, Mesmer assimilò diversi caratteri illuministici; ma in Francia, dove si recò quasi suo malgrado, essendo stato espulso da Vienna, e dove per quasi vent'anni si avvicinò con crescenti successi all'aristocrazia miscredente dal punto di vista religioso, dev'essersi compiuto il suo distacco da ogni religione positiva. A questo riguardo, io non mi richiamo alle due "Lettere aperte" che nel 1775 egli inviò da Vienna alle Accademie e al pubblico, nelle quali Mesmer difendeva la sua terapia magnetica; mi rifaccio piuttosto alle esposizioni della sua intera concezione del mondo contenuta, appunto, nel breve scritto del 1814 intitolato "*Allgemeine Erläuterungen über den Magnetismus und den Somnambulismus, als vorläufige Einleitung in das Natursystem*" //Interpretazioni generali sul magnetismo e sul sonnambulismo, come provvisoria introduzione al sistema della natura// (Pubblicato la prima volta nel 1812 nel "*Askläpieion*").

Partendo dall'influenza dei pianeti sul corpo umano, Mesmer fondò dapprima il suo metodo curativo sul sistema dell'influsso (*influxus*), e solo in seguito scelse la nuova denominazione.

"La parola *magnetismo*, che io ho accettato arbitrariamente, sebbene di per sé un *sostantivo* non designi alcuna *sostanza*, ma unicamente un'unione dei rapporti di forze naturali e di effetti, o dell'influsso, e specialmente dell'applicazione delle idee in rapporto al corpo dell'uomo." La proposizione è costruita in forma molto precaria (è infatti una cattiva traduzione dal francese), ma il pensiero è sorprendentemente nuovo: il linguaggio non è in grado di comunicare l'essenziale. "Prima che si sia in condizione di *pensare senza parole*, vale a dire di raffigurarsi una cosa in ordine a tutte le sue componenti, vengono moltiplicate non solo le sostanze, ma create in forme personali, e per giunta immaterializzate."

La sua profonda aspirazione ad immedesimarsi nella natura senza il linguaggio, a conoscere la verità senza le parole, si esprime in maniera stranamente tempestosa, quasi poetica, e comunque emozionante, in un frammento che Justinus Kerner ci ha fatto conoscere nel suo amabile libriccino su Mesmer (p. 58). Qui Mesmer descrive il proprio stato d'animo nel momento in cui – deriso o calunniato da tutti i dotti – era più saldamente che mai convinto del valore delle proprie osservazioni.

"Un fuoco divorante sommerse la mia anima. Cercavo la verità, non più pervaso di tenero abbandono, la cercavo in preda alla massima inquietudine. Solamente campi, boschi, e i più remoti romitaggi, avevano ancora attrattive per me. Colà mi sentivo più vicino alla natura. Nella più sconvolgente commozione credevo talvolta che il mio cuore, stremato dalle sue vane lusinghe, le scacciasse selvaggiamente via da sé. O natura – esclamavo in quei momenti – che cosa vuoi da me? [In modo del tutto analogo ebbe a presagire Schopenhauer nel parco inglese di Dresda, allorquando il suo capolavoro fermentava nel suo animo]. Presto, per contro, mi pareva di abbracciarla teneramente e, pieno di estrema impazienza, di scongiurarla che volesse esaudire i miei desideri. Per fortuna, la mia veemenza non aveva altri testimoni che gli alberi, nel silenzio dei boschi. Perché, in verità, devo aver assomigliato molto ad un mentecatto. Tutte le restanti occupazioni mi vennero in uggia. Ciascun attimo, che io dedicavo a loro, mi sembrava un furto commesso ai danni della verità. *Provavo rimorso* del tempo che impiegavo per cercare *espressioni per i miei pensieri.* Trovavo che noi siamo soliti travestire ogni pensiero, immediatamente e senza troppo riflettere, in quel linguaggio che più ci è familiare. E a quel punto presi la singolare decisione di svincolarmi da codesta schiavitù. La mia immaginazione era accesa a tal punto, allorché a quell'astratta idea io diedi la concretezza d'un rivestimento. *Per tre mesi io pensai senza parole.* Quando posi termine a questo profondo riflettere, mi guardai intorno pieno di stupore. *I miei sensi non m'ingannavano più come prima.* Tutti gli oggetti avevano per me una forma nuova. Le più comuni e banali associazioni di pensieri mi sembravano aver bisogno d'una ricerca più approfondita, e gli uomini mi parevano così spiccatamente inclini all'errore, che provai un rapimento mai prima avvertito, ogni qualvolta – sotto opinioni generalmente accettate – scoprivo una verità di solare evidenza."

In forza del proprio sentimento e di siffatti presagi, Mesmer fu dunque un appassionato critico del linguaggio; solo che, sebbene fosse diventato maestro di medicina, oltre che dottore in filosofia, non rifletteva abbastanza radicalmente e duramente da poter comprendere da sé il significato scientifico della propria sensibilità, aliena ed ostile al linguaggio.

Magnetismo – In questo passaggio, debbo impedire a me stesso di analizzare ulteriormente le affinità di questa punto di vista con la mia teoria critico-linguistica della metaforicità dei concetti e dell'illusione d'un mondo sostantivale; vorrei soltanto accennare alla conclusione razionalistica che Mesmer ha dedotto dall'inganno insito nel sostantivo: "Da questo abuso del linguaggio è

da derivare l'origine di spiriti, dèi, demoni, geni, e via dicendo; da esso sono scaturite sostanze intellettualistiche e il mondo degli spiriti." E, in modo completamente materialistico, egli prosegue (p. 11) rilevando che il numero di tali sostanze si è bensì ridotto grazie alla filosofia sperimentale, ma che il fine di scorgere la verità senza veli può essere raggiunto unicamente "con l'abitudine a non concepire alcun'altra sostanza come materia organizzata".

Mesmer afferma solo i fatti del cosiddetto sonnambulismo, ma sa benissimo che essi, data l'ignoranza del popolo, hanno generato molti pregiudizi religiosi; non si deve dunque confondere il suo *magnetismo* col sonnambulismo. Già nel 1775 aveva parlato del magnetismo animale solo come parte del magnetismo universale. In realtà, egli aveva già allora arbitrariamente definito – con una generalizzazione linguistica di effetti magnetici – l'oscura concezione d'una forza terapeutica naturale come "magnetismo naturale". Palesemente, anche se non in modo totalmente conscio, Mesmer non intende per "magnetismo" niente di più che l'influsso, appunto visibile (per lui), ma non spiegabile mediante concetti, esercitato dalla natura esteriore sul corpo umano. "Considerato che il reciproco influsso è comune a tutti i corpi, che il magnete fornisce un'immagine primordiale (a pag. 21 si diceva "il modello") di questa legge universale, e che il corpo animale è capace di assumere qualità che sono simili a quelle del magnete, allora ritengo che la denominazione di *magnetismo animale*, da me un tempo accettata, sia più che giustificata." (p. 48)

Tuttavia Mesmer lamenta subito che di questa definizione si sia abusato senza scrupoli e senza adeguate riflessioni. "Da quando si è familiarizzato col termine magnetismo, ci si persuade di possedere il concetto della cosa, laddove si ha invece soltanto l'idea della parola". Nondimeno, la scelta della parola d'ordine "magnetismo animale" è, anche per un altro aspetto, prova significativa della miscredenza di Mesmer in fatto di religione; egli aveva infatti osservato, o creduto di osservare, un'analoga forza, simile a quella del magnete, nell'uomo, e soltanto nell'uomo; e solo marginalmente, per i suo fini terapeutici, egli aveva "magnetizzato" anche gli alberi, un po' come – ai nostri giorni – si cerca di far agire l'elettricità e altre radiazioni invisibili sulle piante.

Orbene, s'accorda totalmente al modo in cui Mesmer parla degli uomini come di macchine il fatto che egli applichi per "uomo" il generale concetto di "animale", qualificando l'energia da lui scoperta come magnetismo "animale". Che, per magnetismo, egli non intendesse alcuna forza peculiare agli animali, bensì un potere insito nell'uomo, e propriamente tale da caratterizzare proprio lui, lo si può del resto accertare dall'evoluzione del suo procedimento terapeutico; in origine, egli aveva intuito nell'elettricità il fluido guaritore, applicando in

seguito (dal 1772) il magnete, ma acquistando presto la convinzione che il diretto influsso delle proprie mani sugli organismi malati era più forte di quello sprigionato dai magneti metallici; ed era questa forza del proprio corpo, in cui credevano lui e i suoi discepoli, e che egli sembra cercasse di accrescere con mezzi fisici, che Mesmer denominò appunto magnetismo "animale".

La massa delle assurdità che – prima e dopo Mesmer – sono state dette e scritte, a proposito di forze ignote, da cabbalisti, occultisti, spiritisti e quant'altri (e recentemente da teosofi spiritistici), non ci deve trattenere dal riconoscere nella teoria di Mesmer la fondamentale ispirazione assolutamente materialistica. Egli comprese con grande chiarezza che proprio l'illuminismo dominante, cioè la propensione materialistica del suo tempo, si contrapponeva ai suoi sforzi, eppure non cessò mai dal mettere in guardia dall'empirismo anche nei suoi stessi procedimenti curativi. Se si voleva applicare ciecamente il suo metodo, questo poteva facilmente diventare un oggetto di superstizione; ed aggiungeva la "azzardata affermazione" "che una gran parte delle cerimonie religiose dell'antichità sembrano essere residuati di questo empirismo" (p. 47); era costretto a dire "antichità", se non voleva sbattere la testa contro certi potenti, ancora più pericolosi di quelli imperanti nella Facoltà di Medicina.

Mesmer non fu un pensatore acuto. Aveva più presentimenti che capacità di penetrazione; nel suo argomentare operava spericolati salti logici, e non si era affrancato ancora da tutte le concezioni scolastiche, per esempio da quella del "volere". Nondimeno, che si sbagliasse o meno – nella sua ipotesi d'un fluido universale –, in ogni caso egli si immaginò sostanzialmente questa essenza primordiale, giacché diversamente non sarebbe pervenuto al dovere, anzi alla consuetudine, di concepire alcun'altra sostanza, anche solo come materia organizzata. Egli respingeva decisamente la fede negli spiriti e nei fantasmi, proprio all'opposto degli occultisti, i quali vorrebbero fare di lui un loro alleato. Anzi, perfino il suo spiritoso tentativo di interpretare scientificamente una certa onniscienza nel sonno magnetico, resta materialistica; codesta onniscienza appare come una sorta di istinto, quasi il prodotto d'un senso nuovo, non avendo quindi nulla a che fare con l'onniscienza dei teologi.

Mesmer e Wolfart – Il deismo, o meglio l'ateismo di Mesmer, avrei potuto rappresentarlo molto più comodamente basandomi sul libro del suo seguace Wolfart; sennonché io mi sono attenuto inizialmente allo stesso Mesmer, sebbene il "Mesmerismo" di Wolfart (apparso nel 1814, mentre Mesmer era ancora in

vita) non contenga alcun pensiero del discepolo, tranne che nella prefazione[66].

Ai nostri fini, questo scritto è importante, non foss'altro perché rappresenta come un'esigenza, con molta precisione e ricchezza di particolari, lo stesso cerimoniale deistico o ateistico che a Parigi – nelle comunità dei Teofilantropi – fu tenuto per breve tempo nel 1795, e venne poi predicato nuovamente nelle fantasie di Auguste Comte; solo che, come vedremo tra breve, Mesmer e Wolfart volevano stabilire la Facoltà di Medicina come autorità suprema.

Negli ultimi due capitoli del "Mesmerismo" di Wolfart (p. 290 ss.) si parla di un essere supremo, come in Robespierre, nonché dei sentimenti di ammirazione e di ringraziamento, come in alcuni deisti. Totalmente acristiano, come le caratteristiche dell'essere supremo (le quali sono in verità spinoziane) è altresì l'unico emblema della sua perfezione: il Sole. Nella misura in cui il culto ha un'analogia con quelli di altre religioni, esso è adorazione del sole; ma, a ben guardare, questa venerazione consiste solo in un'esortazione all'osservazione scientifica, alla giustizia e alle virtù sociali. Tali festività si celebrano di domenica, meglio che nei giorni "in cui si usa in ogni caso cessare il lavoro e far festa". Musiche, canti, discorsi sull'essere supremo e sulle virtù dell'uomo, giochi ed esercitazioni militari caratterizzano le feste. Due o tre volte all'anno ha luogo una grande Festa del Sole, o dell'Essere supremo. L'imitazione delle rappresentazioni, ora educative ora teatrali, degli anni della Grande Rivoluzione, procede fin nei minimi dettagli. Al tramonto del sole, la festa si conclude e tutti se ne vanno.

66. Wolfart, seguace entusiasta di Mesmer, e purtroppo anche appassionato di Schelling, aveva fatto personalmente visita a Mesmer a Frauenfeld, dopo aver applicato per anni a Berlino, come medico, metodi di cura magnetici. Oltre ad insegnamenti orali, ottenne da Mesmer anche i suoi scritti minori, che Mesmer aveva fatto pubblicare sempre a proprie spese e che, in realtà, non erano mai entrati nel commercio librario. Con esplicito consenso di Mesmer, Wolfart diede alle stampe quegli elaborati raccolti sotto il titolo "*Mesmerismo*". Un grande numero di quei saggi erano stati vergati originariamente in lingua francese; e Wolfart li tradusse in maniera talvolta piuttosto strana, ma sempre coscienziosa. La visita del fedele Wolfart a Frauenfeld ebbe un carattere ufficiale; Wolfart, medico autorevole e professore universitario, aveva desiderato già da tempo uno scambio di idee col vecchio maestro, ma si decise ad intraprendere il viaggio solo quando, per incarico del Ministero della cultura di Berlino, poté recarvisi come plenipotenziario d'una commissione esaminatrice. Wolfart venne presentato a Mesmer grazie ad uno scritto del celebre Hufeland; in quel periodo, infatti, anche altri medici avevano riconosciuto il mesmerismo. L'incontro, su cui possediamo amabili rapporti di Wolfart, ebbe luogo nel 1812, solo tre anni prima della morte di Mesmer; non ne seguì una celebrazione ufficiale della sua dottrina da parte della Facoltà berlinese, sia perché una cerchia ostile nel Ministero sostenne la posizione della Facoltà di Parigi, sia perche gli avvenimenti bellici interruppero l'inchiesta; oppure perché Mesmer morì prima che la commissione giungesse ad una conclusione.

Mesmerismo – Nel suo progetto di miglioramento del mondo, il mesmerismo prevede, anche l'apporto di personalità autorevoli, il cui compito è di individualizzare le leggi generali e di curare salute e moralità del popolo; codesti personaggi vengono chiamati per la verità "curatori d'anime", ma sono in realtà – secondo la descrizione del loro ufficio – medici puri e semplici. Vengono formati nei seminari di medicina; vi può essere assunto solo quel giovane ventenne che, fino a quel momento, si è contraddistinto per diligenza e buona disposizione, essendo per di più d'animo misericordioso e altruista. L'abilitazione alla mansione non viene decretata in seguito ad un esame da parte di docenti, ma per una libera scelta dei compagni di corso. Questi "religiosi", ovverosia medici, non devono avere né un capo comune né devono formare una corporazione "giacché tali formalità pongono generalmente dei limiti ai progressi."

Non si creda che tutti i precetti del "mesmerismo" siano così sensati come quelli ora descritti; non vi mancano certo ubbie e ghiribizzi. Ecco allora che i medici dello spirito dovrebbero prendersi cura delle donne incinte, e prescrivere come procedere prima e durante il parto; Mesmer credeva infatti possibile preservare i neonati, mediante il trattamento magnetico del feto e, tramite innovazioni successive al parto (cordone ombelicale), dalle malattie, in particolare dal vaiolo. Stravagante è altresì una raffigurazione visiva del concetto di Dio, eseguita da Mesmer nell'ultimo anno della sua vita, e che Wolfart ha devotamente accluso, tra altri disegni, nel suo libro. L'emblema è antichissimo: un occhio iscritto in un triangolo. Lo schema della creazione, per me incomprensibile, mostra dei cerchi che ricordano rappresentazioni visive della teoria delle spirali di Cartesio. Anche un'annotazione di Wolfart relativa a questa figura, cioè che la più parte degli astri nel firmamento sono dei soli, non è per me interpretabile in rapporto con il culto solare di Mesmer; giacché Mesmer avrebbe immaginato, per ogni sistema solare, uno speciale essere primordiale, una peculiare divinità.

Come molti illuministi ben più terrestri, l'utopista Mesmer reclamava, oltre alla libertà religiosa, anche la libertà politica, malgrado le brutte esperienze che aveva fatto personalmente con la Rivoluzione francese. Buona e assai semplice è la sua definizione della libertà: "il diritto naturale è la facoltà di fare ciò che si vuole, senza recar danno." Certo, le necessità della vita associata limitano la libertà assoluta; "ma estendere e moltiplicare senza necessità questi confini non è che tirannide, che ripugna ai diritti naturali della persona". Le leggi, dunque, non hanno altro compito che creare e armonizzare il bene di tutti. Il suo progetto d'una costituzione prevede invero la possibilità d'un principe ereditario; ma la Costituzione, nel suo complesso, è strutturata in senso mani-

festamente repubblicano. Nel 1801, Mesmer inviò il suo disegno costituzionale ad un borghese "ministro elvetico"; costui lo aveva incaricato dell'educazione nazionale della Svizzera, nella speranza che venisse accettata la sua proposta come fondamento d'una costituzione statuale. Era rimasto, come si vede, un grande bambino.

Allorché Mesmer dovette fuggire da Parigi, si rifugiò nella repubblicana Svizzera, a Frauenfeld; da dove solo più tardi (dopo un nuovo soggiorno in Francia) passò a Costanza, ed infine – ormai ottuagenario – a Meersburg, dove è sepolto. La sua epigrafe sembra promanare enigmi somiglianti a quelli del suo insegnamento.